حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

العدد الرابع عشر

١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م

حَوليّة كليّة الإنسَانيَات والعُلوم الاجتماعيّة

العدد الرابع عشر

١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م

حولية تصدر عن
كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية
بجامعة قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

قل إن صلاتي ونسكي ومحياي
ومماتي لله رب العالمين

صدق الله العظيم

بيانات حول النشر في حولية كلية الانسانيات

١ - ترحب الحولية بالأبحاث التي لها صلة بتخصص كلية الإنسانيات وتولي الاهتمام بالموضوعات التي لها صلة بالخليج والجزيرة العربية ، وقد يقع الاختيار على أبحاث في تخصصات أخرى لها صلة بتخصصات المجلة .

٢ - تنشر حولية كلية الإنسانيات البحوث العلمية الأصيلة التي تتوافر فيها شروط البحث ، في الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي وخطواته ، والأمانة العلمية ، في الإشارة إلى الأفكار وذكر المراجع والمصادر ، ولا يلتفت إلى المقالات الوصفية والإنشائية ، ويتقيد مقدمو البحوث بالتسميات والحواشي والمراجع والرموز ، وذلك بالطريقة المتعارف عليها عربياً وعالمياً .

٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر ولا يكون جزءاً من كتاب منشور . والبحث المقبول للنشر يرفق بوثيقة تعهد من صاحب البحث بعدم نشره في مكان آخر .

٤ - تتلقى الحولية البحوث للنشر من داخل جامعة قطر ومن خارجها من الجامعات والمؤسسات العلمية الشقيقة والصديقة باللغة العربية والإنجليزية .

٥ - يقدم البحث مكتوباً على الآلة الكاتبة بنسختين وألا يقل حجم البحث عن ١٥ صفحة وألا يزيد عن أربعين صفحة كوارتر (٢٧×٢١سم) أو ثلاثين صفحة فلوسكاب (٣٢×٢١سم) .

٦ - تقدم الرسوم والأشكال والخرائط مرسومة بالحبر (الصيني) على ورق مصقول أو ورق شفاف Tracing Paper ويراعى في مساحتها ألا تزيد على مساحة المجلة طولاً وعرضاً .

أما الصور الفوتوغرافية فتكون واضحة المعالم ومقدمة على ورق مصقول وبحجم البطاقة البريدية .

٧ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية تحددها جامعة قطر مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور .

٨ - البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر سواء في أول عدد يصدر أو الأعداد التي تليه .

٩ - تعرض البحوث المقدمة على خبير متخصص سواء من داخل جامعة قطر أو من خارجها ويكون رأي الخبير ملزماً كما يبقى إسم الباحث وإسم الخبير مكتومين .

١٠ - الأبحاث والمواد التي ترسل إلى الحولية لا تعاد ولا تسترد سواء أنشرت أم لم تنشر .

١١ - ما ينشر في الحولية يعبر عن وجهة نظر صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر الحولية .

١٢ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

١٣ - توجه الخطابات والمراسلات باسم رئيس التحرير الأستاذ الدكتور - فتح الله خليف رئيس قسم الفلسفة - جامعة قطر ص . ب : ٢٧١٣ - الدوحة - دولة قطر .

فهـرس الحوليـة

القضايا العربية
لدى
شعراء الإحياء في الخليج العربي

الدكتور محمد عبدالرحيم كافود
عميد كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية

مقدمة :

هذا البحث يهدف إلى رصد أو معالجة غرض من أغراض الشعر العربي في الخليج في طور الاحياء عند الرعيل الأول من شعراء الخليج العربي، وهو مدى التفاعل والوعي لدى هؤلاء الشعراء بالقضايا العربية، رغم ضعف التواصل بين أبناء المنطقة، وبقية الوطن العربي آنذاك.

فالعزلة الثقافية التي كانت تعيشها المنطقة بسبب السيطرة الغربية، والتخلف الاقتصادي حتى منتصف القرن العشرين.. كان له أثره على الحياة العامة في المجتمعات الخليجية.

ولكن رغم العزلة السياسية والثقافية التي عاشتها منطقة الخليج لأسباب معروفة، إلا أن الحس القومي، والتجاوب الوحدوي في الآلام والمعاناة، والآمال والطموحات كانت تنعكس في شعر الكثير من الشعراء الخليجيين. فصدى وجدان الانسان الخليجي ووحدة المصير التي تربطه بأمته تعكسها تلك النماذج الشعرية.

وهذا ما حاول هذا البحث أن يرصده، ومن خلال تتبعي لدواوين هؤلاء الشعراء، وجدت أن هناك ثلاث قضايا قد شغلت الشعراء أو برزت عندهم بصورة واضحة وهي: قضية التحرر والكفاح ـ وقضية الوحدة العربية ـ وقضية فلسطين. حيث كان لهذه القضايا مساحة واسعة في ساحة الشعر التقليدي في الخليج.

تمهـــيد :

من المعروف أن لمنطقة الخليج العربي تاريخها العريق منذ القدم فهذه المنطقـة كـانت تشكل حلقة وصل بين الشرق الأقصى والغرب في التبادل التجـاري بينهما. ولكن رغم هذا التفاعل الحضاري بين الشرق والغرب، فهي في الوقت نفسه منطقـة حـافظت على أصالتها العربية الاسلامية العريقة. أو كما يقول الدكتور محمد متولى: انها «بحيرة ثقافية جمعت حول شواطئها وحدة اللغة، والدين، والجنس، وانصهـرت في بـوتقتهـا مختلف المذاهب والآراء، حتى صارت كـلا متجـانسـاً، ووحـدة لا تتجـزأ، رغم مـا يبـدو في ظاهرها من تباين واختلاف..»(١).

وقد عرفت المنطقة العديد من الحركات السياسية، والفكرية، كالخوارج والقرامطة، والزنج، ورغم امتداد الحكم العثماني إلى مناطق عديـدة في الخليج إلا أن هـذا النفـوذ لم يكن له تأثير يذكر في نمط الحياة الاجتماعية، والثقافية المحافظة على أصـالتهـا العـربيـة الاسلامية.

وفي أواخر القرن الخامس عشر بـدأ الاستعمار الغـربي، والقـوى الأجنبيـة تتسلل إلى المنطقة حيث دخل البرتغاليون، والهولنديـون، والانجليـز والفـرنسيـون، والـروس.. الخ(٢).

وبعد صراع بين هذه القوى الاستعماريـة طـال أو قصر، تقلص نفـوذ هـذه الـدول وانتهت من المنطقة باستثناء الهيمنة البريطـانيـة حيث ظل الانجليـز في سيطـرتهم على المنطقة حتى بداية ١٩٧٠م.. حيث قررت بريطانيا في أواخـر الستينيـات الجلاء عن المنطقـة. وطبعي في ظل هـذه الهيمنـة الأجنبيـة على المنطقـة وتحكم هـذه القـوى على مقدرات بلدان الخليج أن تتنامى القوى الوطنية، وتتبلور النـزعـة القـوميـة للتعبير عن الرفض، وتأكيد الهوية والانتماء العربي. وقد قام الشعـر بهذا الـدور خير قيـام، حيث تمثل ذلك الحس القومي، والانتماء العربي لدى شعراء المنطقـة من الـرعيل الأول وأعني بهم شعراء الاحياء من ذوي النزعة الاصـلاحيـة، فكـان شعـرهم صـدى للعـديـد من

(١) حوض الخليج العربي، د. محمد متولي ص-١.

(٢) الخليج العربي في ماضيه وحاضره، د. خالد العزي، ص ١٩.

القضايا العربية، والمناسبات القومية. رغم أن المنطقة كانت تعاني من شبه عزلة عن بقية أقطار الوطن العربي، حتى منتصف القرن العشرين بسبب الظروف الاستعمارية، والاقتصادية، والثقافية. فقبل استغلال الثروة النفطية التي بدأت في - أغلب بلدان المنطقة - في نهاية العقد الرابع من القرن العشرين، كانت هذه المنطقة تعاني من تدهور الحياة الاقتصادية مما انعكس أثره على الحياة الثقافية والفكرية بصفة خاصة، فمن المعروف أن نظام التعليم في المنطقة ظل يسير على النمط التقليدي حتى العقد الرابع من القرن الحالي، وإذا كانت هناك بعض المحاولات في التحديث منذ العشرينيات كما هو الحال بالنسبة للكويت، والبحرين، فإن هذه المدارس الحديثة كانت محدودة في امكانياتها وبرامجها التعليمية، ونجد أن بعضاً من الشعراء الذين أطلقنا عليهم شعراء الاحياء في المنطقة قد تلقوا تعليمهم في مثل هذه المدارس، مما كان له أثره في بروز الوعي القومي عندهم. (٣)

أما جل الشعراء الذين سوف نتناول نتاجهم الشعري في إطار الوعي القومي والهم العربي، فإننا نجد أن ثقافتهم تنبع من مصادر الثقافة التقليدية في إطار التعليم السائد آنذاك، ويتمثل في العلوم الدينية، ودراسة بعض الكتب العربية من أدب ولغة، وبلاغة، وحفظ بعض الاشعار. (٤)

وربما كان للصحافة - رغم محدوديتها - دور في بث الوعي القومي بالقضايا العربية لدى بعض الشعراء والمثقفين من أبناء المنطقة، مما انعكس أثره في الشعر بصورة واضحة، رغم صعوبة الاتصال آنذاك. فأول صحيفة محلية صدرت في المنطقة هي «مجلة الكويت» التي أصدرها المؤرخ والمصلح الكويتي عبدالعزيز الرشيد عام ١٩٢٨م، وهذه المجلة كانت ذات طابع ديني اصلاحي، بالاضافة إلى اهتماماتها الأدبية والاجتماعية. (٥)

وثاني صحيفة صدرت في المنطقة بعد مجلة الكويت هي «جريدة البحرين» التي

(٣) الشعر الكويتي الحديث، عواطف الصباح، ص ٢٥ وأنظر الشعر الحديث في الكويت، مشاري عبدالله، ص ٤٨
(٤) الأدب القطري الحديث، صاحب هذا البحث، ص ٦٤ وانظر الأدب المعاصر في الخليج العربي، عبدالله الطائي، ص ١٣.
(٥) الحركة الأدبية والفكرية في الكويت، د. محمد حسن عبدالله، ص ٦٦

أصدرها الأديب البحريني عبدالله الزائد عام ١٩٣٩م (٦). ورغم أن الطابع العام للجريدة سياسي إلا أن صدى المعارك الأدبية والنقدية كان واضحاً فيها، كما كانت صدى للمعارك الأدبية والنقدية التي تجري في مصر بين مجموعة من اعلام الأدب العربي، مثل أحمد أمين، وزكي مبارك وغيرهما، مما يدل على التواصل الثقافي، ومتابعة الادباء والمثقفين لما يجري في وطنهم العربي الكبير. (٧)

ثم تلا ذلك صدور العديد من الصحف والمجلات المحلية في المنطقة مما كان له أثره في بث الوعي الوطني وايقاظ الشعور القومي بين أبناء المنطقة. (٨)

ثم كان للصحافة العربية أثرها الواضح في هذا المجال. فقد عرف المثقفون والشعراء العديد من الصحف العربية التي كانت تصدر في مصر والشام منذ بداية القرن العشرين مثل مجلة الرسالة التي كان يصدرها الأديب أحمد حسن الزيات، حيث كان لها صدى واسع بين الأدباء في المنطقة(٩).

ومن الصحف المصرية التي كانت منتشرة أو متداولة بين أبناء المنطقة مجلة «المنار» التي كان يصدرها الشيخ رشيد رضا، و«المقتطف» و«الهلال»، و«الانصار» وغيرها (١٠). فكانت القضايا الوطنية والقومية تشغل المثقفين من أبناء المنطقة ويتحدث مبارك الخاطر عن مجلس أحد شعراء البحرين فيقول: (كان هذا المجلس ملتقى العلماء والأدباء والشعراء وعلية القوم باستمرار فيه يتطارحون الشعر بنوعيه العربي والشعبي، ويطالعون باستمرار ما استجد من الصحف أمثال: اللواء لمصطفى كامل، والمؤيد للشيخ علي يوسف، والمنار للشيخ رشيد رضا، والأهرام، والمقتطف، وغيرها من الصحف العربية، التي كانت تصدر في ذلك الوقت، وترد إلى البحرين عن طريق بومبي بالهند..). (١١)

---

(٦) أدب النثر المعاصر في شرق الجزيرة، د. عبدالله المبارك، ص ٦٦.

(٧) النقد الأدبي الحديث في الخليج العربي، صاحب هذا البحث، ص ٥٤

(٨) فصول من صحافة الخليج، مجلة الدوحة ديسمبر ١٩٧٦م، د. محمد جابر الانصاري.

(٩) في الدب والحياة، فاضل خلف، ص ٢٢.

(١٠) الأدب المعاصر في الخليج، عبدالله الطائي، ص ١٦

(١١) نابغة البحرين، عبدالله الزائد، مبارك الخاطر، ص ٢٤.

وكما نلاحظ أن وصول هذه الصحف عن طريق الهند يوحي بصعوبة الاتصال بين أقطار العالم العربي آنذاك، ولكن رغم ذلك فقد كان الوعي الوطني، والحضور القومي يسيطران على مشاعر المثقفين وتعطشهم لمتابعة ما يحدث في الوطن العربي، والتفاعل مع الأحداث.

ولا شك أن العاطفة الدينية التي تسيطر على الأفهام والعواطف للانسان الخليجي قد ارتبطت بالعاطفة القومية لأبناء هذه الأمة، فالعقيدة الاسلامية متأصلة لدى أبناء هذه المنطقة ولذلك فالقضايا العربية هي قضايا اسلامية، والإستجابة لأية قضية عربية قومية تكون ملونة بالشعور الاسلامي، وهي استجابة صادقة تتفق مع روح المجتمع العربي الاسلامي وما يتسم به من خصائص وحدة المشاعر، والمصير والترابط والمصالح المشتركة التي تربط بين أبناء الأمة، بحيث يترابط الاسلام والعروبة ترابطاً عضوياً.

وهناك مجموعة من المؤثرات قد أسهمت بصورة واضحة في تأجج المشاعر الوطنية والاهتمام بالقضايا العربية لدى الشعراء في منطقة الخليج، رغم العزلة السياسية والثقافية التي أحاطت بالمنطقة بسبب الاحتلال الأجنبي. وفي مقدمة هذه العوامل السيطرة الأجنبية على المنطقة حيث خلق ردة فعل قوية بتأكيد الانتماء العربي ووحدة المصير. وهو في الوقت نفسه رفض لتلك السيطرة الأجنبية.

ثم هناك عامل آخر وهو ظهور القوميات وبروزها بصورة واضحة في الوطن العربي مع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي. فالحركات الاسلامية العربية أعطت الانسان العربي زخما من الشعور الاسلامي والوطني لمواجهة الوضع القائم آنذاك بعد تدهور الخلافة الاسلامية وما صحبها من الاستبداد العثماني في العالم العربي وبداية التغلغل الأجنبي في العالم العربي.

ففكرة (الجامعة الاسلامية) التي دعا إليها ـ جمال الدين الأفغاني ـ، وتلامذته، كان لها أثرها في بعض الأوساط العربية والاسلامية، حيث أججت روح الحماسة والمشاعر الدينية في مواجهة المد الغربي (١٢)؛ ولكن مظاهر الاستبداد العثماني للعرب قد دفع في

---

(١٢) الاتجاهات الفكرية عند العرب، علي المحافظة، ص ١٠٩.

الوقت نفسه بعض المثقفين العرب إلى الدعوة إلى القومية العربية، وبدأت تظهر الجمعيات، والتجمعات العربية منادية ومطالبة بالحقوق القومية للعرب، مثل (الجمعية العلمية السورية)، و(جمعية حفظ الملة العربية)، وغيرها من الجمعيات العلمية والسياسية . (١٣)

وقد كان لظهور القوميات، وانتشارها خاصة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أثرها الواضح في بروز الشعور القومي لدى العرب . (١٤)

وعلى يد العرب المسيحيين نشأت العديد من الجمعيات العربية، وأسهمت في بلورة التيار القومي، وطالبت باستقلالية الولايات العربية عن دولة الخلافة العثمانية . (١٥)

ثم كان للحركات الدينيةوالدعوات الاصلاحية أثرها أيضاً في بروز الوعي الوطني، وظهور النزعة الاصلاحية الشاملة في مختلف جوانب الحياة، فهناك دعاة الاصلاح الديني، والاصلاح السياسي، والاصلاح الاجتماعي، وكان في طليعة تلك الحركات الاصلاحية، الدعوة الوهابية نسبة إلى الشيخ ـ محمد بن عبدالوهاب، وهي دعوة دينية سلفية ظهرت في الجزيرة العربية، تهدف إلى اصلاح وتصحيح المفاهيم الاسلامية مما أصابها من خلط، والعودة بالاسلام إلى منبعه الصافي والعقيدة الاسلامية الصحيحة(١٦)، ونجد أن لهذه الحركة الاصلاحية أثرها الواضح على الشعراء في المنطقة بحكم صلتها وبزوغها من قلب الجزيرة العربية؛ كما سوف نلاحظه عند العديد من الشعراء الخليجيين.

وهناك العديد من الحركات الاصلاحية التي أسهمت في اليقظة العربية، وايقاظ النزعة الإصلاحية الشاملة مثل: الحركة السنوسية في المغرب العربي، والحركة المهدية في السودان (١٧)، وغيرها من الحركات الدينية الاصلاحية، والحركات التحررية التي

---

(١٣) حركة البعث في الشعر العربي، د. ماهر حسن، ص ١٣ .

(١٤) تاريخ الحركات القومية، د. نور الدين حاطوم، حـ١، ص ١٥ .

(١٥) أنظر الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة.

(١٦) الاتجاهات الفكرية عند العرب، على المحافظة، ص ٤٠ .

(١٧) المصدر السابق، ص ٦٤ .

عاشها العالم العربي منذ بداية القرن العشرين، هذه الحركات والجمعيات كان لها أثرها وصداها في الشعر والشعراء، ولم يكن أبناء المنطقة في معزل عن تلك الصحوة، بل إنهم تفاعلوا مع قضايا أمتهم، وشاركوا في العديد من قضايا وطنهم. فقضية التحرر، وقضية الوحدة العربية، وقضية الاصلاح والتنمية، وقضية اغتصاب فلسطين كانت من أبرز القضايا التي شغلت شعراء الرعيل الأول من أبناء المنطقة وانعكس في شعر العديد من شعرائها.

الفصل الأول
قضية التحرر

لقد عايش الكثيرون من شعراء الخليج بشعرهم حركات التحرر في الوطن العربي وعبروا بأشعارهم عن هذه القضية مصورين، ومناصرين لكفاح اخوانهم في أرجاء الوطن العربي من أجل التحرر والاستقلال. فالكفاح المرير الذي مر به الوطن العربي من مشرقه حتى مغربه في سبيل نيل حريته واستقلاله، كان محوراً بارزاً من محاور الشعر لدى الشعراء في الخليج. فقد تفاعل العديد من الشعراء مع المد التحرري في الوطن العربي رغم أن التواصل الثقافي آنذاك كان محدوداً، وثقافة هؤلاء الشعراء كانت محدودة. ولكن الواقع التاريخي، وصدق المعاناة، ووحدة المشاعر تجاوزت ذلك، وكان صدى معارك التحرر والنضال العربي يظهر جلياً مدوياً في شعر هؤلاء الشعراء، في تلك المراحل المتقدمة بالنسبة لأبناء المنطقة. ومن هذا المنطلق نجد أن معظم القصائد كانت تتسم بالتلقائية والعفوية حيث تكون استجابة مباشرة لأي حدث أو معركة، أو استشهاد بطل ثائر، أو زعيم وطني.

فكانت مثل هذه المناسبات وسيلة لدعوة هؤلاء الشعراء إلى التحرر والثورة ضد الطغيان والتخلف. فها هو الشاعر ـ صقر القاسمي ـ من دولة الامارات العربية في ندائه للشباب العربي يدعوهم إلى البذل والفداء لكي يستعيدوا مجد الأمة وتتحرر بلادهم من السيطرة الأجنبية يقول فيها (١٨):

راية الحق يا شباب البلاد   مزقتها بالغدر كف الأعادي
والفخار العظيم بكفيه ذلاً   أن توالت على علاه الأيادي
سنحت فرصة الوثوب وحانت   ساعة الفتك بالظلوم المعادي

---

(١٨) ديوان صقر القاسمي، ص ١٢٤.

وأنـــارت كتـــائب الحق تـــدعـــو ... ولها في الفضـــاء زجـل الفـــوادي
أمكنـوا السيف، مـزقـوا الظلم، ذودوا ... عـن حمى الحق بـــالسيـــوف الحداد
وردوا الموت، وارشفـــــــــوه زلالاً ... وابـــذلـــوا النفـس في مجال الطـــراد
خـــاطبـــوا الخصـم إن أراد خطـــاب ... بمــــــواضي الاخـــــلاص والاتحاد

ويستثمر الشاعر تاريخ الأمة فيذكر الشباب بأمجاد أسلافهم، وبطولاتهم وسيادتهم على الأمم، لكي يستثير هممهم. فمن قصيدة يتحدث فيها عن حال الأمة وتقاعسها، وخضوعها للسيطرة الأجنبية، وانشغال بعض أبنائها بحياة اللهو والترف، في حين أن أوطانهم نهبا للمستعمر:

وســاءني أن أرى قـــومي نفـــوسهـم ... عـن مطلـب الحق لفـت بـــاحقـــاد
واشغـل الترف المعتـــوه قـــادتنـــا ... وغـــرهـم لـــؤلـــؤ في كـف صيـــاد
لـــو في الأكـف سيـوف الهنـد لحن لما ... كـــان ابـن آوى مهيبـــا بين آســـاد
ولـــو حملنـــا التـــآخـي في ضمائرنـــا ... مـا كـان عـرض العلى طـوعـا لأوغـاد
أواه أيـن حماة الـــديـن عـن (يمـنٍ) ... وقيـل عـــدنـــان مـن صيـــد وأمجاد
فما لا حفـــادكـم ظلـت تسـومهـم ... أيـدي التفـرق حتـى أقفـر النـادي
لهفـى على عــــزة بـــالأمـــس دان لها ... عـز الممالك من حضر ومن بـادى (١٩)

ويطول بنا المقام لو أردنا الوقوف على أبعاد معـانـاة الشـاعـر القـاسمي ومعـايشته لمشاكل وهموم أمته. ونزعته التحررية في شعره فمعظم أشعاره تصور موقفه من الاستعمار وتطلعاته التحررية آنذاك خاصة وأن الشاعر كان يعبر عن تجربة حقيقية في هذا المجـال عاشها بصورة مباشرة حيث كان الشاعر حاكما لأمارة الشارقة، ولكن ساءت عـلاقته

---

(١٩) ديوان وحي الحق، صقر القاسمي، ص ٤٣.

بالحكومة البريطانية آنذاك فتم نفيه إلى مصر.

ويرتفع صوت الشاعر الاماراتي ـ سالم العويس ـ من امارة الشارقة في دعوته التحررية، ومعاناته القومية، وثورته ضد التقاعس والتخلف الذي تعيشه الأمة العربية، فالشاعر رغم ثقافته التقليدية، والعزلة التي عاشها مجتمعه آنذاك ـ أوائل القرن الحالي ـ إلا أنه كان يواكب قضايا التحرر والثورات التي كانت تتفجر في مختلف المناطق من الوطن العربي.

ففي قصيدته «الحرب الصليبية الجديدة» تتوقد عاطفة الشاعر بتلقائية مباشرة لتعبر عن روح ثائرة ضد الواقع المؤلم:

يا من غزانا أتنجو من أراضينا	فإن نجوت فما تدري بما ضينا
قتل النبيين لن ينساه غابرنا	وما نسيناه فادروا كيف تبنونا
كنا على الروم قمنا يوم ثورتنا	وما علمنا لكم إذ ذاك ملعونا
....	....
هذا العراق يرى ما لا تراه لها	وقوم لبنان والاردن تشجينا
ولا الجزائر في سلم وان قتلت	في حربها بشراً خمسين مليونا
من ذاك أصلب عوداً من جزائرنا	إن العروبة عود يأنف اللينا
وأن تملكها الاتراك في زمن	جهلاً وما زعموا من ظله دينا
من ذا معي في رجال الغرب نعرفهم	ونجعل البحث ما فيهم وما فينا
فالقوم منهم عيون العلم نافذة	لا يدفع العلم منهم من يريدونا
أما السياسة إن الله حرمها	إلا على نخبة النور المحقينا (٢٠)

والحقيقة أن القصيدة كمعظم شعر العويس تتسم بالبساطة وقرب التناول والتقريرية المباشرة لأفكار الشاعر. ولغته ليست لغة شاعرية أعنى أنها تفتقر إلى الصورة الشعرية

---

(٢٠) نداء الخليج، سالم بن علي العويس، حـ١، ص ١١٣.

بحيث تتجاوز المفردات دلالتها القاموسية، ولسنا بحاجة إلى التدليل على هذ اللغة النثرية المنظومة فمعظم شعر العويس من هذا النوع، ولكن مع ذلك يبقى أن لا ننسى للشاعر ـ رغم الفقر الثقافي ـ أنه استطاع أن يكون نفسه تكوينا فكرياً، وثقافياً مع وعي تجاوز به حدود محيطه، وخرج به من نطاق تلك العزلة الثقافية التي كانت تعيشها المنطقة. بالاضافة إلى التزامه اللغة العربية الفصحى في شعره. ولعل الوعي الوطني والقومي في شعره هو الذي أعطاه مكانة بين معاصريه، ولفت الأنظار إليه.

ومن البحرين ينطلق صوت الشاعر ـ أحمد محمد الخليفة ـ متغنياً بأمجاد الشرق، داعياً اياه إلى الثورة على الظلم والاضطهاد، وإن ذلك لن يتحقق إلا برفع راية الجهاد والكفاح.

صرخة دمدمت على الغبراء	خضبت جبهة السنى بالدماء
دكت السهل بالدوى وهزت	فجوات الجبال بالأصداء
فتمشى هزيمها في رحاب الكون	يرمى الاشلاء بالاشلاء
قيل ما ذلك الدوي فقالوا	ثورة الحق وانبثاق الرجاء
إنه الشرق هب في موكب الأمجاد	باسم البطولة السمحاء
....	....
سئم الضيم والتخاذل فارتد	غضوباً للوثبة الهوجاء
وانبرى في ضراوة يقهر	الظلم بكف مخضوبة بالدماء
شد ما كابد الهوان وأمسى	هدفا للمطامع الشنعاء (٢١)

وشعر أحمد الخليفة يمتاز بالوضوح، وسلاسة التركيب، ومفرداته تدور بين ديوان الشعر العربي، اسلوباً، ولغة، وأحياناً مضموناً، كما سيتضح في رثائه للبطل عبدالكريم الخطابي.

---

(٢١) العناقيد الأربعة، أحمد محمد الخليفة، ص ٢٦.

وقضية التحرر والنهضة هم وطموح راود الانسان العربي، وارتبطت عند الكثير من الادباء والشعراء بقضية التخلف الثقافي. ومن هنا اقترنت عند الكثيرين منهم بالدعوة إلى الأخذ بأسباب العلم لأنه أهم عامل في بناء النهضة والقدرة على مواجهة التحدي، ولذا نجد الشاعر العماني ـ عبدالله بن علي الخليلي ـ يربط بين النهضة والتحرر وبين الأخذ بأسباب العلم لأنه الوسيلة للنهوض ومواجهة التحدي الحضاري.

يقول الشاعر:

ركب الحضارة في الحياة يسير ... والوعي مزدهر الجناب مطير
والعلم يرفده بأنهار الحجا ... ريا ويلقح نبته التفكير
وترى الشعوب على مواكب نبلها ... فيه بالروية الطموح تسير
وترى المواكب فيه يصدها ... عن سيرها كيد هناك خطير(٢٢)

. . . .

ثم يناجي شاعرنا الخليلي، أمير الشعراء ـ أحمد شوقي ـ متمنياً لو أن الأجل قد أمهله ليشهد مظاهر التطور والتغيير بعد الأخذ بأسباب العلم وتلك كانت قضية تشغل أمير الشعراء أحمد شوقي في دعوته إلى الأخذ بأسباب العلم لأنه أساس البناء والنهضة:

يا ليت شوقي أغفلته يومه ... ليرى مناه تحققت فيطير
بالله أحمد قم فقد نضح الحجا ... في ذا الزمان وانجب التطوير
واقبض يراعك لا يرعك فإنه ... طرف بميدان السباق شهير
عصر التيقظ قد خلقت من النهى ... وعيا فكان لخلقك التأثير
نجم التحرر والتكاتف والاخا ... في طالعيك وأخلق التسطير
ومشى السلام عليك غير مهدد ... وبدا التعاون فيك وهو أمير(٢٣)

---

(٢٢) ديوان الخليلي، عبدالله بن علي الخليلي، ص ١٨٤.
(٢٣) المصدر السابق، ص ١٨٤.

والحث على العلم والأخذ بأسبابه، وبيان أثره في المجتمعات الغربية من الموضوعات الأساسية لدى شعراء الاصلاح ودعاة النهضة. ولكن إرتبطت عند الكثيرين منهم بقضية التحرر. وهذا حق فالصراع بين الغرب والشرق ليس صراعاً عسكرياً فحسب، وانما هو في الأساس صراع حضاري. يسعى الغرب إلى فرض هيمنته حضاريا على الشرق، ومن هنا تصبح المواجهة مواجهة حضارية، والعلم والفكر هو السلاح الأساسي في هذه المواجهة.

فالشاعر القطري ـ عبدالرحمن المعاودة ـ يؤكد في الكثير من أشعاره على هذه القضية نستمع إليه في قصيدة يمدح فيها الملك سعود بن عبدالعزيز عندما زار دولة قطر:

يـأيها الملـك الميمـون طـالعـه	إن المطـامع حـول العـرب تشتجـر
للـذرة اليـوم في الـدنيـا مكـانتهـا	فقـولها الفصـل أمـا غيره هـذر
هم طـوعـوهـا سـلاحـاً في يمينهم	وهـم لأسرارهـا مـن دوننـا احتكـروا
فهـل يجيء لنـا يـوم نقـول لهم	هـذى هي الـذرة النكـراءُ فـانـدحـروا
بـالعلم تجلى عـويصـات الأمـور ومـا	شيء عن العقل في الألـوان يستتر(٢٤)

ويواكب الشاعر الكويتي ـ عبدالله زكريا الأنصاري ـ تطلعات هذه الأمة، وطموحاتها فيتخذ من شعره وسيلة في الكثير من المناسبات للتغني بآمالها، وتطلعاتها، حاثا اياها على الصحوة، والأخذ بأسباب النهضة، وله العديد من القصائد في هذا المجال ونقف عند نموذج منها وهي قصيدة نشرها عام ١٩٤٨م بمجلة «كاظمة». ويتخذ من مأساة فلسطين مناسبة للدعوة إلى الثورة، واعلان الجهاد والكفاح فالحقوق لن تصان إلا بالجهاد والدفاع عنها:

يـا بنـي العـرب والعـدو مجد	ليـس تنجـو أوطـاننـا بـالنـواح
مـا عليـه إذا استبـاح ضرامـا	أي لـوم، ومـا لـه من جنـاح

(٢٤) القطريات، عبدالرحمن المعاودة، ص ٣٤.

إنما اللــوم أن تـرانـا قعـوداً ... وسـوانـا يسير نحـو النجـاح
إنما اللـوم أن نظـل بقفـر ... وسـوانـا ببـاسـق الأدواح
فـاطلبـوا الموت بـالجهـاد لتحيـوا ... وانشـدوا العـز فـوق هـام الأضـاحي
قـد أتـت سـاعـة الجهـاد وقـد ... دقـت فحيـوا على العـلا والفـلاح
فحيـاة الفتـى على الشـوك أحلى ... في ذرى العز من خـدود الأقـاحى (٢٥)

فـالحريـة لا تعطى وإنما تنتـزع بـالقـوة والتضحيـة والكفـاح، وهي السبيل لبلـوغ الغاية، وأنه لا قيمة للحياة في ظل الاستعباد.

واستغل بعض الشعراء المناسبات الدينية والوطنية ليبثوا من خـلالها الـوعي القـومي والوطني بين الجماهير في دعوتها للتحرر، والثورة ضد الظلم والطغيان. فها هو الشاعـر القطري ـ عبدالرحمن المعاودة ـ عندما كان يقطن البحرين ـ يتخذ من مناسبة الاحتفـال بذكرى وفاة الحسين بن علي منطلقاً في الدعوة إلى التحرر، ولاستعـادة العـرب لحقـوقهم المسلوبة.

عـاث الأجـانب في هـذى البـلاد ولم ... يـروا أمـامهـم في القـوم مـن رجـل
إذا الطغـاة تمادوا في ظـلاهم ... يقـومـون بحـد السيـف والأسـل
عهـد لنـا كـان بـالأسـلاف مـزدهـرا ... فهـل يكـون لعـود منـه مـن أمـل

. . . .

إن الامـام الحسين السبـط وهـو كما ... في علمكم نسل خير الخلـق والـرسـل
ضحـى وقـاوم عـدوان الطغـاة ولم ... يلحقـه في اللـه من وهـن ومـن كلـل
حتـى غـدا علما في كـل مكـرمـة ... وكـان في زمـرة الأبـرار في الأول
والمجـد لا يشترى إلا بعـاصفـة ... تجتـث كـل غشـوم جـائر نـذل
والعـز في قبـة الافـلاك مـربعـه ... يـرقى لـه غير ذي ضعف وذي كسل (٢٦)

---

(٢٥) ديوان الشعر الكويتي، د. محمد حسن عبدالله، ص ٢٢٨.
(٢٦) القطريات، عبدالرحمن قاسم المعاودة، ص ١٣٢.

والمعاودة كغيره من شعراء الاحياء في المنطقة غالباً ما يربط ويوازن بين واقع الأمة وتخلفها، وبين ماضيها المجيد. لكي يستثير أبناءها، ويدفعهم إلى الأخذ بأسباب النهضة، وطريق التحرر.

وكان للثورات العربية كالثورة المصرية، والثورة الجزائرية وغيرها من الثورات والحركات التحررية صداها لدى شعراء المنطقة. وكان لثورة ٢٣ يوليو المصرية أثرها الواضح، وصداها السياسي البارز على الانسان العربي بصفة عامة وعلى الشعراء بصفة خاصة، فقد تجاوب معها هؤلاء الشعراء في الخليج رغم فتور التواصل الثقافي آنذاك بسبب العزلة السياسية كما ذكرنا، إلا أن الاحساس القومي كان أقوى من تلك العزلة. حيث تغنى الكثير من الشعراء بهذه الثورة، واعتبروها فاتحة خير لانطلاق الأمة من جديد في أخذ مكانتها بين الأمم.

يقول الشاعر البحراني - أحمد محمد الخليفة - معبراً عن بهجته وفرحته بهذه الثورة:

فجر يطل على الحياة ويشرق ... والنصر في أوضاحه يتألق
اليوم ضوأت الليالي وانمحى ... ليل تردى في دجاه المشرق
هذى بلاد النيل عالية الذرى ... علم الجهاد على رباها يخفق
نادت إلى الهيجاء أبطال الوغى ... والمجد يحدو والفخار يصفق
أحيت بوثبتها أماني أمة ... ترنو إليها في الحياة وترمق
يا مصر انك للعروبة منبر ... بالمكرمات وبالحضارة ينطق(٢٧)

ويسترسل الشاعر في وصف هذه الثورة وأثرها على مسيرة الأمة العربية وإنها بداية ليقظة العرب، وتحقيق أمانيهم.

ويكاد يكون الشاعر الإماراتي - صقر بن سلطان القاسمي - من أكثر شعراء المنطقة تفاعلاً مع الثورة المصرية، وحماساً لها، ولقائدها جمال عبدالناصر.

---

(٢٧) العناقيد الأربعة، أحمد محمد الخليفة، ص ١٩.

يقول الشاعر في احدى قصائده بمناسبة قيام الثورة :

يـا شرق بشراك هــذا اليمـن طــائره ... بــدت تهنّيـك مــن مصر بشــائره
لاحـت بـوجـه (أبي) مـا دعتــه إلى ... غير المكــارم والتقــوى مشـاعــره
في ظلمــة اليـأس والأرواح زائغــة ... ومــرجـل الحقــد يشــوى الحق فــائره
. . . .
فقيـض اللـه للـوادي أخــا سهــر ... مــوفـق الــرأي نحــو المجـد طـائره
«جمال» يــا بلسـم الأرواح فــاغــرة ... جــراحهــا دمـت للــوادي تــؤازره
بعثـت في فترة بــالجهــل مظلمــة ... فـانجـاب عنك بحـول اللـه قـاهــره
دع الطغــاة بما قــالـوا ومــا أتمروا ... لا يصلح الأمـر مـا لانت بـوادره(٢٨)

وفي قصيدة أخرى يدعو ويتمنى الشاعر من الجيش المصري أن يكون بـارقـة أمل في تحرر الشرق، وخلاصه من ظلم الاحتلال، والسيطرة الاجنبية.

يـا جيش قـدنـا إلى نــور الهدى فلقـد ... طـال الظـلام وحـارت فيـه أبصــار
وانــزع مـن الشرق أقصــاه وابعــده ... مــا لــوثتــه، فقـد حفتــه أسرار
جمال حقـق أمــاني العــرب قــاطبــة ... في مصرها، يشدو للسودان قيثـار(٢٩)

والشاعر الكويتي ـ صقر الشبيب ـ في مطولته عن الثورة المصرية ودورها وأثـرهـا في الأمة العربية، يوضح لنا هذا التلاحم والترابط ووحدة المشاعر والآمال.

---

(٢٨) ديوان القاسمي، صقر بن سلطان القاسمي، ص ١٨٦ .
(٢٩) المصدر السابق، ص ١٩٦ .

يقول صقر الشبيب :

لقـد انعشت مصر رجـاء بني العـرب   فـأثنـى عليهـا منهـم كـل ذي لـبّ
غـدت من بني العـرب الكـرام جميعهم   منـاط عـرى الآمـال في السلم والحرب

. . . .

فـلا بـرحت مصر بهم وهـي مصـدرٌ   لفـرحـة أسـلاف العـروبـة والعقب
فـأي كـرام العـرب مـاسر قلبـه   ودستـورهـا الشعبيُّ يعلـن للشعـب
ومـا الشعب إلا بعـض أمـة يعـربٍ   على حـالتي رهب الحوادث والـرّغـبِ
تبسم عنهـم ثـائريـن فحققـوا   بثـورتهم آمـالنـا مَبْسِمُ الغيبِ

. . . .

ويبين الشاعر أثر هذه الثورة، وتطلعاته في أن يتحقق عن طريقها التحرر لبقية الوطن العربي.

وإنـا لنـرجـو أن يتـوجّ سعيهـم   بنـزعهـم م جنبنـا شـوكـة الجنب
فقـد كـربت منـا القلـوب ولم يكـن   سوى نزعها يشفى القلـوب من الكـرب
تـأذى بنـو قـومـي فسرّ أذاهـم   أناساً أقاموهـا طـريقـاً إلى السلب(٣٠)

ولم يتوقف تفاعل هؤلاء الشعراء عند الثورة المصرية فحسب بل نجد أن هذا الشعور القومي، والحس الوطني، ونزعة التحرر تجعل هؤلاء الشعراء يتابعون حركات التحرر ويتفاعلون معها حتى في أقصى المغرب العربي، فكان للثورة الجزائرية صدى واسع لدى هؤلاء الشعراء فها هو الشاعر ـ أحمد محمد الخليفة ـ من البحرين يتغنى ببطولة الشعب الجزائري مباركا ثورته ضد الظلم والاحتلال:

---

(٣٠) ديوان صق الشبيب، ص ١٠٩.

هــذى الجزائر يــا لــوثبــة أمــة ... فيهــا تــرد الغــاصبين وتعــدم
تهتـــز في وادي اللهيــب كــأنها ... قـــدر يسيره القضـــاء المبرم
تجتــاحهـــا نــار الطغـــاة وإنها ... بـــالنـــار تهزأ والحتـــوف تحوم
اللـــه أكبر يـــوم هــب كميهـــا ... ليقـــاوم الخطـــر المهـــول ويهدم
مـن كــل محترب كــأن ســـلاحـــه ... في الليـل بـرق بـاللظـى يتبسـم (٣١)

ويبلغ الحماسة والانفعال بالشاعر الكويتي ـ صقر الشبيب ـ مبلغه متعاطفاً مع الثورة الجزائرية فيتحامل على العرب لائماً معاتباً، لتقاعسهم وعدم مشاركتهم الفعلية لاخوتهم في الجزائر في هذه الثورة، فها هو يكاد يشك في صدق عروبة قومه، وانتسابهم إلى تلك الأصول التي كانت تأبى الضيم، وتهب لنجدة المحتاج.

دعــوا الجزائر تلقى الــويـل والحربـا ... ثـم ادعـوا أنكـم مـا زلتـم عــربــا
لــو لم نــزل عــربـا لم تلق اخــوتنـا ... من دوننـا كـل مـا قـد آد أو كـربـا
ولم نجـد بينهـم مـن عـن معـــونتهـم ... بـالنفس والمال لا بـالقـول قـد هـربـا
وأصبـح الكـل منـا جهـد طـاقتـه ... مخففـاً عنهـم الأشجـان والتعبـا
مشـــاركـــا لهم في كـل نـــازلـــة ... تستبـذل الجهـد منـه صـال أو وهبـا
أمـا ويعـرب لــو ظلنـا بنيــه رأت ... منـا فـرنسـا شجـاً في حلقهـا نشبـا
ومــا أحسّت وقــد جــاءت بفعلتهـا ... فينـا فتـى ضـدهـا لم يستحـل لهبـا
أيعــربيـــون مـن أفعـــالهم بعـــدت ... عن فعـل يعـرب فيما جـل أو حــزبـا
ظننــت ظنـــا شجـــاني أن رابطنـــا ... بيعـرب المعتلي قـدراً قـد انقضبـا (٣٢)

---

(٣١) هجر وسراب (من العناقيد الأربعة)، أحمد الخليفة، ص ١٤
(٣٢) ديوان صقر الشبيب، ص ١٥١ .

ومن قطر يرتفع صوت الشاعر ـ عبدالرحمن المعاودة ـ داعياً العرب إلى مناصرة اخوتهم في الجزائر. وان كنا نستغرب من موقف المعاودة حيث لم تأت هذه القضية عنده إلا عرضا في أبيات من قصيدة يمدح فيها الشيخ أحمد بن علي ـ حاكم قطر آنذاك، وإن كنا نعرف عن المعاودة أنه شاعر له حضوره العربي في قضايا أمته خاصة في المرحلة الأولى من شعره عندما كان يقطن البحرين، فكانت أشعاره صدى للقضايا العربية. (٣٣)

يقول المعاودة:

بني قومنا يا بارك الله فيكم	بكم عزة الاسلام والشرف السعد
ألا فاذكروا شعب الجزائر إنه	لشعب شقيق ليس عن نصره بد
يعيشون في ظل البنادق ما ونى	جهادهم أو فل من عزمهم كد
مشى الكهل جنب اليافع الصلب معلنا	مهنده والموت في فمهم شهد
وسارت كرام الآنسات تحثهم	وتقدمهم والجو بالنقع مربد
يذودون عن حوض العروبة والعلا	فما صدهم زجر ولا غرهم وعد
ألا فاذكروهم واعرفوا حقهم لهم	فما هان شعب في الشدائد يشتد(٣٤)

وهكذا نجد الكثير من القصائد تسجل مآثر الثورة الجزائرية، وتحث أبناءها على الكفاح والنضال، وتلهب مشاعر اخوتهم في الخليج للوقوف معهم. وكان للشعراء في الخليج أثر واضح في تعميق الوعي القومي بين أبناء المنطقة وبين اخوانهم في المغرب العربي، إلى جانب فضح أساليب الاستعمار، واستنهاض الأمة لمقاومته.

ومن هنا نجد أن بعض الشعراء قد استغل المناسبات المختلفة لكي يوقظ الاحساس الوطني، ويحاول الربط باستمرار بين أبناء الأمة الواحدة، فها هي جريمة العدوان الثلاثي على مصر تهز الانسان العربي هزاً عنيفاً، ويقف الشعراء الخليجيون ـ رغم وقوع

---

(٣٣) شعر المعاودة بين معاناة الحاضر واستلهام الماضي، د. محمد كافود حولية كلية الانسانيات ـ جامعة قطر ـ العدد العاشر ١٩٨٦م.

(٣٤) دوحة البلابل، عبدالرحمن المعاودة، ص ٤١.

بلدانهم تحت نير الاستعمار آنذاك ـ منددين بالاستعمار الغربي، داعين إلى مساندة مصر والوقوف معها. فالشاعر الكويتي ـ عبدالله سنان محمد ـ يرتفع صوته بهذه المناسبة مشيداً بالبطولة والبسالة التي أبداها أبناء مصر:

اليوم يومك بور سعيد ... يوم تمثل في الوجود
يوم على صفحاته ... نقشت علاه يد الخلود
....
شعب سقى الأعداء كأ ... س الموت بالسيف الصليت
شعب يقاتل وهو ملـ ... ـتزم التوازن والثبوت
....
سقطت فرنسا تحت أقـ ... ـدام الأشاوسة الأماجد
وتحطمت انجلترا ... إذ جن (ايدنها) المعاند
والمسخ ثالثة الأثا ... في إنها رغم المكائد
قد زعزعت أركانها ... وتصاعدت بيد وساعد
هن الثلاث الغادرا ... ت نصبن أشواك المصائد
لكن أبناء العرو ... بة للثعالب بالمراصد (٣٥)

والقصيدة كمعظم النماذج الشعرية للشعراء المحافظين أو من أطلقنا عليهم بشعراء الإحياء يتسم شعرهم بالبساطة، والتقريرية والتعبير المباشر، ويفتقد في أغلبه الصور الشعرية، والعاطفة المتدفقة، وإذا جاز لنا التعبير فيمكن القول إن بعض هذه النماذج يصل كما يقول أصحاب المنهج الأسلوبي، إلى درجة الصفر في الكتابة واستخدام اللغة الاصطلاحية التي لا تسمو إلى اللغة الفنية إلا من حيث إقامة الوزن.

---

(٣٥) نفحات الخليج، عبدالله سنان، ص ٥٩.

ولكن هناك بعض النماذج الشعرية التي تتجاوز الاسلوب التقريري فتتسم بسلاسة الاسلوب والقرب من التصوير، وهذا ما يتمثل في قصيدة الشاعر الاماراتي ـ صقر بن سلطان القاسمي ـ في المناسبة نفسها وهي العدوان الثلاثي.

يقول الشاعر:

ما رد هبّ من عميق سباته	يتحدى الخطوب في وثباته
جاوز النجم رفعة وسناء	والمنى الرحب في سمو سماته
يلهث الفكر حين يسمو إليه	فسل الوهم هل درى عن شياته
ملأ الشرق عزة فإذا في	كبد الغرب طعنة من قناته
أذهلته وحطمت كبرياءً	طالما أرهب الورى بدعاته
فإذا بالعظيم أحقر وغدٍ	تتعالى العيون عن نظراته
وإذا ألحق وهو ما يدعيه	يتلاشى بالسخف من كلماته (٣٦)

ويتناول الموقف من القاسمي الشاعر العماني ـ عبدالله الطائي ـ وهو من الشعراء المثقفين ومن الرعيل الأول الذين حملوا هم المعاناة القومية فهو من الشعراء المخضرمين وإن كان تعليمه، ورحلاته وتنقلاته جعلته يعايش قضايا أمته عن قرب، وربما استشهدنا بنماذج من شعره، مع أن توجهنا في هذا البحث كان الهدف منه هو الوقوف عند شعراء الاحياء من ذوى الثقافة التقليدية لندلل على أنه رغم العزلة الثقافية والاعلامية ومحدودية الاتصال الجماهيري، لأسباب أسلفنا ذكرها، إلا أن الحس القومي، والتفاعل بالقضايا العربية كان له حضوره الواضح لدى الشعراء في تلك الفترة.

---

(٣٦) ديوان القاسمي، صقر القاسمي، ص ١٠٠.

أما بالنسبة ـ للطائي ـ فإن هذا الاتجاه كان أكثر وضوحاً عنده نتيجة لمعايشته المباشرة لهذه القضايا، حيث درس في العراق، وتنقل كثيراً آنذاك بين أقطار الوطن العربي.

يقول الشاعر: واصفا العدوان الغاشم، بتحالفه، الثلاثي وموقف أبناء مصر ونضالهم لهذا العدوان:

أتـــوا والبغـــى رائدهـــم ... فلـــم نحفـــل ببغيهـــم
وصهيـــون تـــؤازرهـــم ... فلـــم نجـــزع ولم نلـــم
وخضنـــا الحرب مـــوقـــدة ... تعـــج بـــأفضـــع الحمـــم
فقـــابلنـــا تحالفهـــم ... بقلـــب للعـــدى قـــرم
فـــاضحـــى جيشهـــم لحما ... و(بـــورسعيـــد) كـــالـــوضـــم
....
بنـــــي الأعمام في مصر ... جـــزاكـــم مجزل النعـــم
لقـــد شيـــدتـــم مجـداً ... ليعـــرب عـــالى القمـــم
بكـــم قـــويـــت اخـــوتنـــا ... وأنـــف الخصـــم في رغـــم (٣٧)

وتتجلى وحدة المشاعر، ووحدة الآمال والتطلع للتحرر، في مظاهر عديدة من المناسبات التي سجلها شعرا ءالخليج بالنسبة لتفاعلهم مع قضايا أمتهم، فاستشهاد بعض المناضلين، أو سجنه، أو نفيه، نجد صداه واضحاً في شعر هؤلاء الشعراء: فوفاة الزعيم العربي المناضل سعد زغلول تهز وجدان الشاعر العربي الاماراتي ـ سالم بن علي العويس ـ فيتخذ من رثائه منطلقا للدعوة إلى مواصلة الكفاح والنضال على طريقه لتحقيق آمال الأمة في تحررها:

---

(٣٧) لفجر الزاحف، عبدالله محمد الطائي، ٣٧.

لم تأت ظلماً وما أحدثت تبديلاً ... فارزق عبادك تفويضاً وتبديلا

ما فقد زغلول خطب يستهان به ... بعث بكل بلادٍ منك زغلولا

رعى المهيمن روحاً رفرفت ومضت ... وحاط نعشا على الأعناق محمولا

أين الذي في سكون الليل يكلأكم ... وكلكم في ثياب النوم مجدولا

حامت عليه ليالي الحرب كالحة ... فقارع الشر اجمالا وتفصيلا

لاحت له مصر أحزابا مقطعةً ... فضمها قوةً واستأصل القيلا

لا يوقظ الشعب إلا ما جد ثقة ... فتىً يعد قرين الظلم مسؤولا

. . . .

هيا اخلفوه وإلا فاعبدوا صنما ... من المخاوف مملوءاً تهاويلا

ليس الزمان وإن عاتبت معتذراً ... فاجعل زمانك أعمالاً وتأميلا

حياة سعد لأهل الشرق موعظةً ... إن كان فيهم لثوب الرقّ تبديلا (٣٨)

وهي قصيدة تمتاز بصدق العاطفة، وسلاسة الاسلوب، والنقلة من التعبير المباشر إلى اللغة التصويرية، وتعد من القصائد الجيدة في شعر العويس.

والشاعر البحراني ـ أحمد محمد الخليفة ـ يمتد بحسه القومي إلى أقصى المغرب العربي فيهزه حدث وفاة البطل العربي المناضل عبدالكريم الخطابي فيرثيه قائلاً:

نعتك العُلى لما بكتك النوادب ... وكادت من الناعي تخر الكواكب

فخطبك خطب المكرمات وطالما ... بموت فتى فرد تموت المناقب

سرى البرق في الآفاق ينعى مجاهداً ... قضى بعد ما هانت لديه المصائب

أحقا قضى عبدالكريم وأصبحت ... كتائبه محزونة والمضارب

---

(٣٨) نداء الخليج، سالم بن علي العويس، ١٢٠.

بكتـه السيـوف المرهفـات وحمحمت
من الحزن في البيـد العتـاق السـلاهبُ

ونـاحـت أسـاطير الجهـاد على فتـى
بـه للعلى كـانـت تسير المواكـب

فقل لـرفـاق السيف من بعـد مـوتـه
رويـدكم فـالخطـب للصبر غـالـبُ

دعـوا السيف يغفـوا في القـراب فإنما
قضـى فجـأة عنـه الكمـي المحـارب

ولا تسرجـوا من بعـده الخيل للـوغى
فما أحـد من بعـده اليـوم راكبُ(٣٩)

والحقيقة أن القارىء لهذه القصيدة يظنها بل قد لا يتردد في أن ينسبهـا لشـاعـر من شعراء العصر العباسي، بإسلوبها، وصورها، وأفكارها. فالشاعر هنا ينهل من ثقـافـة شعرية تراثية، لم يستطع أن يتجاوزها حتى في موقف الرثاء الذي هو أكثر ما يكون فيـه الشاعر صدقا في التعبير، فبكاء النوادب، وخرور الكـواكب، وسريـان البرق، وبكـاء السيوف وحمحمت الخيل. . الخ كلها صور وأسـاليب تقليـديـة من قـامـوس الشعـر العربي. في حين أننا نجد في القصيدة السـابقـة للشـاعـر سـالم العـويس رغم ثقـافتـه التقليدية، إلا أنه في رثـائه لسعـد زغلـول قـد استطـاع، أن يعبر عن الموقف بأسلـوب معاصر يتسم بالسلاسة، والحداثة، وسهـولـة التعبير مع جـزالـة اللغـة وفصـاحتهـا، وبساطة الصور عنده.

وحادثة نفي الملك محمد الخامس ملك المغرب تهز الشاعر العماني ـ عبدالله محمـد الطائي ـ فينبرى لهجاء فرنسا، والاشادة بموقف الملك وبطولاته، مذكرا الغرب ببسالـة العرب ومواقفهم، وإبائهم للضيم واصرارهم على نيل حقوقهم:

قـد نـذرنـا للغـد الحر دمـانـا
ومشينـا لا نبـالي بعـدانـا

أمــــةٌ نحـــن رأت أنّ لها
في سعير الحرب اجـلالا وشـأنـا

صحـت الـدنيـا على عـزمتنـا
مـذ تمادى خصمنـا فيما سقـانـا

. . . .
. . . .

(٣٩) بقايا الغدران، أحمد محمد الخليفة، ص ١٠٧.

هكـــــذا نحـــن كـــــرام فـــإذا مسنـــا الضر اعتصمنـــا بـــابـــانـــا
وبعثنـــاه كفـــاحـــاً صـــارمـــا واقتحمنـــا الهول والموت هـــوانـــا
روعـــت مـــراكـــشٌ فـــانتفضـــتْ تعقـــد العـــزم وهـــاجـــت بـــركـــانـــا
وانضـــوت حـــول لـــواء ظـــافـــر بـــالبطـــولات سماهـــا بـــالعـــزّ زانـــا
قـــادهـــا نحـــو منـــاهـــا ملـــكٌ فهـــم الملـــك جهـــاداً وصيـــانـــا (٤٠)

والحقيقة أننا لا نجد مناسبة من المناسبات القومية أو حدثا من الاحداث، إلا ونجد أن شاعراً أو أكثر من شعراء المنطقة قد تناوله، وتفاعل معه ويطول بنا المقام لو تناولنا كل هذه المواقف، ولكن يكفي أن أشرنا إلى أهم المعالم البارزة عند هؤلاء الشعراء فيما يتصل بقضية التحرر والكفاح في الوطن العربي منذ مطلع القرن الحالي، ومدى انعكاس هذه القضية في شعرهم.

(٤٠) الفجر الزاحف، عبدالله الطائي، ص ٤٧.

الفصل الثاني
قضية الوحدة العربية

ظلت قضية الوحدة العربية أمنية الانسان العربي على امتداد الخارطة العربية، بل تحولت الأمنية إلى حلم من الأحلام لدى المواطن العربي.

فها هي السنون تمر والعالم بأسره يزداد تعقيدا بتكتلاته، القومية، أو العسكرية أو الاقتصادية، أو الاقليمية، وما زالت الدول العربية وأمنيات الوحدة تراوح في مكانها.

وكما أشرنا سابقاً في المقدمة إلى أن فكرة الوحدة فكرة قديمة، قد تتجاوز بداية القرن الحالي، إلى قرون خلت عندما تفسخت الدولة العربية الاسلامية إلى دويلات، وإمارات صغيرة بعد سقوط الدولة العباسية ثم كانت وحدة شكلية تحت مظلة الحكم العثماني. ولكن أصبحت هذه الوحدة قضية ملحة بعد سقوط الخلافة العثمانية، وبداية الزحف الاستعماري الغربي على الوطن العربي، وتكريس الاقليمية والتجزئة في الوطن العربي. من هنا بدأ المثقفون والمصلحون والأدباء في الدعوة إلى الوحدة، وأن نهضة العرب، وقوتهم مرتبطة بوحدتهم، وإنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالوحدة الشاملة. وقد حمل الشعر العربي عبء هذه القضية، وتعالت أصوات الشعراء على امتداد الوطن العربي تنادي بهذه الوحدة. (٤١)

وكان للشعراء في الخليج وفي فترة مبكرة دور واضح في دعوتهم لهذه الوحدة، فها هو شاعر الخليج - خالد الفرج - تؤرقه أحلام الوحدة ويتغنى بها ويدعو إلى هذه الوحدة، ويتمنى لو أن (بسمرك) قد ظهر في هذه الأمة ووحدها، كما وحد الأمة الالمانية، يقول في قصيدة نظمها عام ١٩٢٦م وبعث بها إلى أحد أصدقائه:

عرج بنا نحو الخيال فإنه ... رحب المجال لذيذة خطراته

هل في الجزيرة غير شعب واحد ... قد مزقت بيد العدا وحداته

---

(٤١) دور الأدب في الوعي القومي العربي (بحوث في ندوة) د. علي عباس علوان، ص ٢٤٩.

من لي ببسمرك يضم صفوفه ... وعليه تجمع نفسها أشتاته

فيعيد من هذه الممالك وحدة ... والعلم تخفق فوقها راياته

شعب بنو قحطان ركن أساسه ... وبنو نزار في العلى شرفاته (٤٢)

....

ويصور الشاعر هذا التفكك والضعف الذي تعيشه هذه الأمة بسبب التجزئة، والخلافات، ويرى أنها لو تجمعت في وحدة واحدة لقويت شوكتها، وصعب على الأعداء النيل منها:

هذي بلاد العرب في ضعفها ... لا يعطف الجار على جيرته

في كل شبر دولة تاجها ... كصاحب التمثيل في جوقته

وهذه الدولات مجموعها ... أحقر أن يعتد في كثرته

لكنها لو جمعت لقمة ... قد تتعب الماضغ في مضغته (٤٣)

ووحدة الأمة كان هاجساً عاشه الشاعر ـ خالد الفرج ـ ولذلك كان معجباً بالملك عبدالعزيز آل سعود لأنه استطاع توحيد الجزيرة العربية. (٤٤)

وكانت الأزمات، والمصائب التي تمر بها الأمة مدعاة لأن يتخذ منها الشعراء مناسبة في دعوتهم للوحدة والتكتل ضد الأطماع الأجنبية. فها هو الشاعر ـ صقر الشبيب ـ يرى أن مصير الأمة مرتبط بوحدتها، وانها بلا وحدة ضياع كما يقول في قصيدة نشرها عام ١٩٣٨م، يقول فيها:

---

(٤٢) ادباء الكويت في قرنين، خالد سعود الزيد، ص ١٦٢.

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٤٤) خالد الفرج حياته وآثاره، خالد سعود الزيد، ص ١١٣.

ستبقى على الأحقاب حقبا إلى حقب خيالاً على رغم المنى وحدةُ العُرْب
وأيُّ أمور الناس وحدَّ بينهم إذا لم توحد بينهم شدة الخطب
ولا خطبَ يبلي صبر كل أخي نهى كريم ويطوى القلب منه على ندبِ
كهذا الذي يضحي ويمسي محولا فلسطين من كرب شديد إلى كربِ
ولو ألقت ما بيننا يد خطبا كتأليف كفْيَ مثله الشعب ذا الإربِ
....
ولو تم من قبل اتحاد بني أبي أخاف العدى منها المحيّا الذي يصبي(٤٥)

ويتبلور مفهوم الوحدة عند ـ صقر الشبيب ـ في رؤية واقعية ملموسة يعتبر أن أي قطر عربي موطنه الذي يستطيع العيش فيه، فإذا ضاقت الكويت عليه فإن الوطن العربي كله موطن ومقام له يستطيع العيش فيه بسعادة دون احساس بالغربة، ففي مقطوعة من قصائده تحت عنوان «قومى العرب» يؤكد معاني وصدق احساسه بهذه الوحدة في قوله:

فإن تضق الكويتُ اليوم عنى وما ضاقتْ بأمثالي الديارُ
فكم بلد لقومى العَرب فيه سيحلو لي من السعة القرار
وليس بموت من ظمأ وجوعٍ بمربط ظالم إلا الحمارُ(٤٦)

أما الشاعر ـ سلطان بن صقر القاسمي ـ فهو من أكثر شعراء المنطقة حماساً للوحدة العربية وهي هاجس يلازمه، فلا يكاد يعرض في شعره لقضية أو موضوع من الموضوعات التي تتصل بمشاكل الوطن العربي ـ وما أكثر ما يتناولها ـ إلا ونجده يلح الحاحاً على قضية الوحدة العربية، ويرى أن الفرقة هي سبب الضعف والضياع، وهي

(٤٥) ديوان صقر الشبيب، ص ١٠٥.
(٤٦) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

الداء الذي يمخر في جسم هذه الأمة. ففي قصيدة تحت عنوان «ما نحن فيه» يصف حال الأمة وما آلت إليه من ضعف وتخاذل، ويرجعه إلى سبب التفكك والفرقة التي تعيشها، يقول:

ونحن كما يهوى أخو البغى أمة ... مفككة حيرى وإن حازها شرق
فأهواؤنا شتى وافكارنا سدى ... إذا لم يكن رأي الدخيل لها أفق
ومن عجب نشكو من الجوع والظمأ ... واقطارنا خيراتها للعدى دفق
تباع وتعطى كالرقيق بلادنا ... فلا قوة منا ولا منهم رفق
فيا أمة الاسلام ماذا غدا بنا ... نهان فلم ينبض بأجسامنا عرق
إلام مُقام الذل يا شعب (أحمد) ... تعاجزتم والدهر يدعوكم شقوا

. . . .

أفيقوا فقد طال الرقاد وأوشكت ... كرامتكم أن لا يخاط لها فتق
أفيقوا فما داع أحق اجابة ... من الوطن الغالي ففي حقه فاشقوا(٤٧)

والقاسمي شاعر عربي يحمل معاناة أمته، من خلال عاطفة شاعرية ينبعث منها الأسى والحزن، للواقع الذي يعيشه بني قومه، وكيف يعشش فيهم داء الفرقة، والجهل، واللهو، ولذلك نجده دائما يدعو إلى الأخذ بالعلم، والوحدة، والجد لأنها السبيل لكي تعود هذه الأمة إلى مكانتها بين الأمم، وتستعيد ماضيها المشرق:

لهفي على الشرق ما للجهل يقعده ... عن نيل ما خطه في لوحه القلم
عدت عليه عوادي السوء فانخذلت ... أنصاره مذ زلت به القدم
ولو إلى وحدة شمّاء راسخة ... أوتادها لجأوا، أو حبلها اعتصموا

---

(٤٧) ديوان صقر القاسمي، ص ٣٢٨.

قـومي!! ويـا أسفـا إن قلتهـا وبــدت		خليـــة لي مـن آســـادهـــا الأجـم
هبــوا سراعــا كفتكم نــومــةٍ نــزعت		مــا شـــدتـم فـــالام النـــوم ويلكـم
فشيـــدوا ببنـــاء العلـم مملكـــة		أساسها الدين والأخلاق والكـرم (٤٨)

وها هو الشاعر ـ عبدالرحمن المعاودة ـ يقارن بين ماضي العرب وماكانوا فيـه من عـزة وقوة، وكيف سادوا العالم، وبين واقعهم الحالي وما هم فيه من ضعف وتخاذل. ويرجعه إلى فرقتهم، والضغائن، والتباغض، فيما بينهم، يقـول المعـاودة من قصيـدة لـه تحت عنوان «الوحدة الكبرى»:

مجد لنـــا قــــد نـــاطــح الجوزاء		فـــزكى وطـــاب وعطـــر الأرجـــاء
تلـــك المآثـــــر للجـــــدود وإنها		تجلــو عـن الماضي السعيــد غشـــاء
سـل عنــه بغــداد الـرشيـد وجلقـا		والقيروان وســـــائل الـــــزهـــراء
اسلافنـا عــرفــوا الــوفــاء ووحــدوا		بـــاسـم العــروبـــة والحنيـف لـــواء
وبنــوا صروح المكـــرمـــات عتيـــدة		وسمـــوا ونـــالـــوا العـــزة القعســـاء
يـــا ليـت شعـــري والأمـــاني جمة		هــل يستجيـب لنـــا الــزمـــان نـــداء
فنـرى بــلاد العــرب كــلا شـــامــلا		من فـــاس حتـى القــدس فـــالـــزوراء
الــوحــدة الكبرى هــي الهدف الــذي		نسعــى لنبلغـــه صبـــاح مســـاء
. . . .		. . . .
تسعـــون مليـــونـــا إذا مـــا وحـــدت		وتنكبـت في سيرهـــا الأعـــــداء (٤٩)

---

(٤٨) ديوان صقر القاسمي، ص ٣٢٨.
(٤٩) ديوان المعاودة، عبدالرحمن المعاودة، ص ٣٩.

وربما يكون للعزلة السياسية التي عاشتها منطقة الخليج بسبب السيطرة الأجنبية أثرها في كثرة اهتمام شعراء المنطقة بقضية الوحدة، وتركيزهم عليها. ولقد كان للوحدة المصرية السورية، واعلان الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨م أثره الواضح على نفوس هؤلاء الشعراء فأشاد الكثيرون منهم بهذه الوحدة ودبجوا الكثير من أشعارهم في مدح الزعيمين ـ جمال عبدالناصر، وشكري القوتلي ـ لدورهم في بزوغ هذه الوحدة، التي كانت حلماً فأصبحت حقيقة، يقول الشاعر ـ صقر بن سلطان القاسمي:

قف واحن رأسك هيبة وجلالا ... حي الذي بالأمس كان محالا
أشرقت يا فجر الجهاد ولم تعد ... تلقى لديك الحادثات مجالا
وتحققت أحلامنا فإذا بنا ... عبر الزمان نسابق الأجيالا
أمتوجا هام الجهاد بوثبة ... سجد الجهاد لعزها إجلالا
ما زلت شكري في الطليعة دائما ... تعلي البنا وتحطم الأغلالا

. . . .

أرجعت ماضينا أعدت شبابه ... فغدا توثبه ظبأ ونصالا
وإذا آمال العروبة تلتقي ... أهدافها لما غدون نضالا
وإذا (الشام) و(مصر) قلب واحد ... والكل يصبح في الجهاد (جمالا) (٥٠)

والشاعر ـ سالم بن علي العويس ـ تغمره فرحة اعلان الوحدة المصرية السورية فيعبر عنها في أكثر من قصيدة مبتهجا بهذه الوحدة، ومحذرا من كيد الأعداء وتربصهم للايقاع بين أبناء الأمة الواحدة، لأن الأعداء يخافون من هذه الوحدة، يقول العويس:

عراك لأخرى خطوة بالمخالب ... واخواننا شمٌ كرامُ المناقب
هي الوحدة الكبرى أباحت صراعهم ... وأوحت لأمريكا قباح المغارب

(٥٠) ديوان القاسمي، ص ٣٧٣.

فما بـــالها تـــرضـى لها كـل صـــالـح   وتـأبـى لنـــا إلا جســـام المعـــاطـب

. . . .

ووحـدتنـا الكبرى أثـــارت وســـاوســـا   لـدى الغـرب إن الغـرب أظلم غـــالب
رمـى المغـــرب الأقصـى بهم مكيـــدة   إذا مـــا رمى زهـــر النجـــوم الثـــواقـب

. . . .

فما هـــي إلا وحـــــدة عـــــربيـــــة   تجابهكم بـــالجد فـــوق الحواجب (٥١)

ويهز اعلان الوحدة بين مصر وسوريا شاعـر الكـويت ـ صقـر الشبيب ـ فيعتبرهـا المنجى والمنقذ لهذه الأمة، وأنها الخطوة الصحيحة التي بدأت بها أمـة العـرب للحفـاظ على وجودها، وتقرير مصيرها، وحماية حقوقها من الأطماع :

بين شكـــــري وجمال العـــــرب   خير حلـف مـــوصـل لـــــلأرب
أتبعـــــاه بـــــاتحاد صـــــارف   ـ مثل مـــا نهوى ـ صروف النـــوب
اتحاد سر جـــــــدا كـــل مـــن   قـــد نماهـــم يعـــرب الحر أبـــى
اتحاد مجد أقـــــــــوامـــــي رأى   لـــرحـــــاه منـــــه أزكـــى قصـــب
اتحاد حين بشرت بـــــــــــــه   قلـــت للقلـــب الحزيـــن الحرب
يـــا حـــزينـــا للتنـــائي بيننـــا   قـــد تـــدانينـــا فصفـق واطـــرب

. . . .

وحـــــدة لا نتمنـــى فـــــوقهـــــا   غير أن تبقـــى بقـــــاء الشهـــب
مشرقـــيُّ العُرب يلقـــى مُسهـــــلا   مثلـــه فيهـــا أخـــاه المغـــربي (٥٢)

---

(٥١) نداء الخليج، سالم بن علي العويس، حـ١، ص ٢٥.
(٥٢) ديوان صقر الشبيب، ص ١٢٣.

ويستقبل الشاعر ـ عبدالرحمن المعاودة ـ اعلان الوحدة بين مصر وسوريا بالفرحة والبهجة فهي الحلم العظيم الذي تحقق. وها هو مجد الأمة يعود بوحدتها وتكاتفها، يقول المعاودة:

يـوم أغـر ووحـدة تتـأكـد ... غنى الزمان لها وتاه الفرقد
علما العروبة أقسما وتعاهدا ... والله بالعهد المؤكد يشهد
ما الشام إلا مصر في تاريخها ... فيما به تشقى الشعوب وتسعد
....
عد يا زمان السالفين وعهدهم ... فالعود يا زمن المفاخر أحمد
فلقد نفضنا الذل عن أوطاننا ... ولقد فضحنا الظالمين فهددوا
وإذا الشعوب وعت فليس لنارها ... يوم التفاخر والعلا من يخمدُ (٥٣)

وبقدر ما تركته الوحدة بين مصر وسوريا من بهجة وفرحة لدى الشعراء آنذاك ظهر أثره واضحاً في أشعارهم، نجد أيضا أن هؤلاء الشعراء من أبناء المنطقة، قد تجاوبوا وتفاعلوا مع أحداث وطنهم العربي في كل مناسبة قومية. فإنشاء الجامعة العربية عام ١٩٤٥م كان له أثره في نفوس الشعراء، وهم يرونها دعامة وأساسا لوحدة عربية منشودة، فها هو الشاعر ـ سالم بن علي العويس ـ يرى أن الجامعة بارقة أمل في زمان مظلم، ضاع فيه العالم العربي بين التمزق، ونزوات الحاكم الفرد، فتقاسمته الأهواء، والأنانية، وغزته المطامع الاستعمارية، وإن انشاء هذه الجامعة بارقة أمل:

حيوا «الجامعة العروبة» مجدها ... وبريقها بين الزمان المظلم
برق يسوق إلى «مراكش» غيثه ... ليشد من ذود الشقيق المرغم
فيلحيي ما طمس العفا آثاره ... من «طارق حتى خليج القلزم»
ذكر بنا «قبس العروبة» إننا ... شعب نساس بكل فرد ملجم (٥٤)

---

(٥٣) دوحة البلابل، عبدالرحمن قاسم المعاودة، ص ٤٣.
(٥٤) نداء الخليج، سالم العويس، حـ٢ ٥٤.

وفي موقف آخر يصور ـ العويس ـ دور الجامعة العربية، منطلقاً من الـواقع العـربي الرديء، وما يعانيه من تمزق، وتخلف. يمزج بين الخطاب المباشر لإيقاظ الهمم ووحدة الصف، وبين اتخاذ الماضي والتـذكير بـه عبرة ودرسـاً لـلافـادة منـه في بنـاء الحاضر والمستقبل.

شعـب عليـــه تحيـــة وســـلام	إن لم ينـــاد ببعثـــه عـــزام
لا الحاضر الجاري يـــروق ولا بـــذى	الجيـل العـــزيـــز تبشر الأيـــام
. . . .	. . . .
لا مصر مصر ولا الـريـاض بـروضـة	للمقتفين ولا بجلـــق شـــام
كـلا ولا بلـــد الـــرشيـــد رشيـــدةٌ	إن أهملـوا اليمـن السعيـد ونـامـوا
و أخلفـــوا مـن حضرمـــوت ومسقـط	بلـــداً أو استثنى الخليج نظـام (٥٥)

ويعود العويس ليذكر العرب أن قوتهم وتقـدمهم مـرتبط بـوحـدتهم وبـالعـودة إلى الاسلام والاقتداء بسيرة نبيهم محمد (ص) في توحيد هذه الأمة (٥٦).

ولكن رغم فرحة الشعراء والأدباء وسعادتهم بانشاء الجامعـة العـربيـة إلا أن البعض رأى أن هذه الجامعة لم تستطع تحقيق آمال وأحلام هذه الأمة، ولم تؤد الدور الذي كـان يتوقعه هؤلاء الشعراء والمثقفون منها، لذا نجد أن هذا البعض قد اتخذ موقفاً فيه التهكم والعتاب على الجامعة التي وقفت عاجزة عن تأدية رسالتها.

فها هو الشاعر الكويتي ـ خالد الفرج ـ يوجه خطابه إلى الجامعة العربيـة في صـورة تهكمية يصف فيها وضع الجامعة ومـا يـدور فيهـا من اجتماعـات وحفـلات رسميـة، وخطب، ولكنها لا تؤدي إلى نتيجة:

---

(٥٥) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٩٥

عقـــدت اجتماعـك يــا جـــامعـــة فهــل أنـــت مبصرة ســـــامعـــــة
سئمنـــا الكـــلام فهـل مـن فعـــال فـإن الأعـــادي بنـــا طـــامعـــــة
أسبعٌ عجـــائب هـــذا الـــزمـــان نـــزلنـــا إلى درك الســـابعـــة
كفـــانـــا ولائم فيهـــا الـــدســـوم تمص عـــن الأمــــة الجائعـــــة
كفـــانـــا أحـــاديـث لا تنتهـي كفـــانـــا وعـــودكـم المائعــــة
كفـــانـــا خنـــوع وهـــا أنتـم مـــلايين في رقعــــة واسعـــــة
كثيرون في قلـــــة مـــن خـــلاف غنيـــون في أنفـس قـــانعـــة (٥٧)

ويتخذ الموقف نفسه الشاعر ـ عبدالرحمن المعاودة ـ حيث يرى أن الجامعة العربية عجزت عن تأدية رسالتها، وأنها شغلت عن العمل الجاد بالخطب والمظاهر، وظل الوطن العربي يتخبط في خضم السياسة دون وعي أو إرادة يقرر فيها ساسته مصير هذه الأمة:

تمخضت عن فأر فـلا كنت يـا جبـل ولا جـادك الغيـث الهتـــون إذا هطـل
بني العـرب مـا قـول لـديهم بنـافع اذا لم يـؤد منكـم بعـــد بـــالعمـل
وليس الأنـاني بـالـزعيم وان غـدا بألقـابـه يـزهـو ويختـال بـالحلـل
وجـامعـة في مصر للعـرب أصبحت لها صـوتها الـداوي ولكن بـلا عمـل
. . . .
وفي كـل يـوم خطبـة بعـد خطبـة لعــــزام في جمع بعـــــزام يحتفـــل
وفي كـل قطـر للعـروبـة مشكـل وجيش ولكـن دهـره يشتكـى الشلـل
ويفرض «برنـادوت» في الشرق حكمـه ولا نـاقـة كـانـت لـه فيـه أو جمل
ومـا كـان (بـرنـادوت) إلا صنيعـة فكيـف على أمثـالـه يعقـد الأمـل
ويخلفـه الـزنجـي مـن بعـد قتلـه وعمن تسود (الزنج) أنت فلا تسل (٥٨)

(٥٧) ديوان الشعر الكويتي، د. محمد حسن عبدالله، ص ١٤٣.
(٥٨) لسان الحال، عبدالرحمن المعاودة، ص ٧٤

والحقيقة أن المعاناة الوطنية، والوعي القومي لأبعاد الموقف بالنسبة للوضع العربي، قدِ خلق لدى الشعراء جواً من التوتر والحماسة والتطلع للوحدة، ولكن عدم تحقيق الجامعة العربية لأحلام وتطلعات المواطن العربي، قد خلق لدى الكثيرين ردة فعل بخيبة الأمل. إلى جانب بروز الخلافات السياسية التي ظهرت على السطح بصورة واضحة، وعدم قدرة الجامعة على الخروج بعمل جماعي ذي بعد قومي مستقبلي.

والذي أريد أن أشير إليه في هذا الصدد أن منظور الوحدة العربية عند هؤلاء الشعراء ينطلق من مفهوم اسلامي بالدرجة الأولى، وإن وحدة العرب هي عزة للاسلام والمسلمين. ولسنا بحاجة إلى التدليل على ذلك فكل النماذج الشعرية التي تتناول قضية الوحدة أو قضية التحرر، تتخذ من تاريخ الاسلام، ودور الرسول (ص) في توحيد الأمة منطلقاً لمعالجة الحاضر، واستثارة المشاعر، وبث الوعي بين أبناء الأمة لكي تسترد حقوقها، وتحافظ على شخصيتها الاسلامية العربية.

الفصل الثالث
قضية فلسطين

تعد قضية الاغتصاب الصهيوني لفلسطين من أهم وأعقد القضايا العربية في العصر الحديث. وتشكل لدى الانسان العربي محور الصراع القومي الحضاري الذي يرتبط به مصير الأمة، حيث تحول هذا الصراع من نطاق الإقليمية والعقائدية في بداية نشأته، إلى صراع دولي حيث تبنت قوى استعمارية الدولة الصهيونية وساندتها في مواقفها سياسياً وعسكرياً. ومن هنا تعقدت القضية، وخاضت الأمة العربية ثلاث معارك في أقل من نصف قرن مع العدو الاسرائيلي كانت الحرب سجالاً بينهما ففي عام ١٩٤٨م خرجت القوات البريطانية من فلسطين بعد أن مكنت اليهود من الوصول إليها وتوطينهم من خلال مجموعة من الاجراءات والمساعدات التي قدمتها دولة الانتداب بدءً بوعد بلفور عام ١٩١٧م، ثم تشجيع الهجرة اليهودية إلى فلسطين، إلى قضية تزويد اليهود بالسلاح بطرقها المختلفة مما ممكن اليهود في أجزاء كبيرة من الأراضي الفلسطينية وعندما أحس العرب بالخطر بدأت الثورات الداخلية مثل: ثورة ١٩٣٦م وغيرها من الثورات الداخلية، وفي عام ١٩٤٨م تحركت الجيوش العربية ودخلت الأراضي الفلسطينية وحررت بعض المناطق ولكن بسبب الضغوط السياسية من قبل الدول الغربية عن طريق الأمم المتحدة عقدت الهدنة، ومفاوضات التقسيم، وظلت الدولة الصهيونية تبنى نفسها وتعد العدة، وشغل العرب بقضايا التحرر والخلافات الجانبية. وكانت حرب ١٩٦٧م، واستطاعت اسرائيل أن تحتل جميع الأراضي الفلسطينية بالاضافة إلى بعض الأراضي العربية الأخرى من مصر، وسوريا، ولبنان أخيراً، ثم كانت حرب ١٩٧٣م واستطاعت الجيوش العربية أن تحقق بعض الانتصارات على العدو الاسرائيلي، ولكن كان للدعم الغربي وخاصة أمريكا التي نزلت بكل ثقلها إلى جانب اسرائيل أثره في فرض وقف المعارك وفرض الأمر الواقع على الأمة العربية.

ولكن وعي المواطن العربي في الخليج كان مبكراً بالنسبة لأبعاد القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني، ومن هنا نجد أن الشعراء العرب في الخليج قد شغلوا بهذه القضية

على الرغم من البعد المكاني، وضعف الاعلام العربي أنذاك، ولكن صدى هذه القضية وتفاعلهم معها كان بارزاً لدى الكثير منهم. فالشاعر الكويتي - صقر الشبيب - يخاطب أبناء وطنه وبنى قومه يحثهم على التبرع بالمال لمساعدة أخوتهم في فلسطين بعد أن فاتهم شرف المشاركة في النضال. وذلك بعد انهاء الاضراب العام الذي أعلنه الفلسطينيون عام ١٩٣٦م:

بنى يعُرب من فاته أمس سلّهُ ... حساماً به عن قومه يحسن الذّبا
فما فاته أن تمنح اليوم كفُّهُ ... فلسطين ما يمحو به ذلك الذنبا
فجودوا بكثر المال والقل واذكروا ... هنالك أرحام العروبة والقربى

ويؤكد الشاعر على العرب ضرورة الوقوف إلى جانب اخوانهم في فلسطين وإن من لم يتبرع طوعاً فيجب أن يدفع دفعاً إلى التبرع بالمال لأن ذلك واجبٌ على كل العرب:

وشُنوا على المثرى البخيل مفاركم ... بكل مقال واملَؤوا قلبَهُ رُعبا
فمن لم يكن في فعله الخيرراغباً ... فلا بأس أن تلقاه يفعلُهُ رهبا
. . . .
فلسطين من لم يعترف طائعاً بما ... علينا لها من منة يعترف غصبا
فقد أثبتت أن العروبة لم تزل ... تطيق على الأعداء - مهما قووا - وثبا(٥٩)

وفي قصيدة مطولة تزيد على التسعين بيتا تحت عنوان «الأعمال لا الأقوال» يتناول الشاعر مأساة أبناء فلسطين وتضحياتهم، وما لاقوه من قتل وتعذيب وتشريد، ثم يصب جام غضبه على العرب، ويرى أن عرب اليوم ليسوا من أولئك العرب الذين عرفهم وسمع عنهم:

---

(٥٩) ديوان صقر الشبيب، ص ١٣٧

فلـــو كنـــا بنيـــه أبصرتنـــا   فلسطين نـــواسي أو نـــذود
أيعـــرب مـن بنيـــه عُرْبُ يـــومي   لعمـــر أبيـــك ذا شيءٌ بعيـــد

وترتفع عند الشاعر حدة الانفعال العاطفي والثورة والغضب وهو يشهد ما يحدث لأبناء فلسطين، والعرب في غفلة عنهم، كلا لستم بعرب:

فإن نمت القـــرود شكـــول نـــاسٍ   فعـــربُ اليـــوم نـــامـــوهـــا القـــرود
أقـــول مقـــالتـــي هـــذي وإني   لعُرب اليـــوم في الـــدعـــوى نـــديـــد
فلـــو صـــدق ادعـــائي مـت ممـــا   روى لي عـــن فلسطين البريـــد
أحـــاديـــث لها تنشـــق ممـــن   لهم رويت قلـــوب أو كبـــد (٦٠)

ومصر تمثل قلب العروبة النابض، ومركز الثقل في العالم العربي ولها دورها الريادي، ولذلك تتجه إليها أنظار العرب في كل موقف يتصل بقضاياهم. ولذلك يعاتب الشاعر - صقر الشبيب - مصر على موقفها الصامت من أحداث فلسطين عام ١٩٣٧م:

لـــومي فلسطينُ العـــزيـــزة أو ذرى   مصراً على هـــذا السكـــوت المنكـــر
سكتت وصوت الظلم يـــدوى معلنـــا   تقسيمك المشجـــى كـــأن لم تشعـــر
. . . .
أتنـــام عينـــا مصر في الليـــل الـــذي   وافى محبيهـــا بـــأنكـــد مسهـــر
ولقـــد ظننـــاهـــا تبـــادلنـــا الهوى   فإذا الظنـــون كـــواذبٌ في المخبر (٦١)

ثم ينتقل الشاعر إلى عتاب الأزهر الشريف على سكوته هو الآخر وعدم تصدى رجاله إلى مؤامرة التقسيم، وكيف أنهم لم يعلنوا الجهاد لنصرة اخوانهم المسلمين في

---

(٦٠) المصدر السابق، ص ١٩٠.
(٦١) المصدر السابق، ص ٢٧٨.

فلسطين، والأزهر كما يرى الشاعر له دوره وزعامته الدينية، ولكن الشاعر يعاتب الأزهر، ويطلب منه أن يعطى الزعامة حقها أو يتركها:

وأحق من مصر بكل ملامة ... ذاك الذي يدعونه بالأزهر
كنا نؤمِّلُ أن يقيم قيامة ... إن لم ترق مهج الأعادي تذعر
فإذا تثاقلُهُ يطول كأنما ... دهن العدى أعصابه بمخدر
....
أزعيمنا الديني إن زعيمنا ... بالحق منْ لذمامنا لم يخفر
أتظن أن يرضىَ زعامتك الألى ... مهما دعاهم واجب تتأخر (٦٢)

وينتهي الشاعر في مطولته إلى أن مصر لم تكن لتتقاعس لو أن سعداً كان على رأسها ويقصد به - سعد زغلول، ولكن نحاسها هو الذي ارتضى هذا الموقف لها ويقصد به - مصطفى النحاس - رئيس وزراء مصر آنذاك:

يا ليت غائب مصرعنا لم يغب ... أو ليت حاضرها لنا لم يحضر
لو لم يغب يا مصر (سعدك) ما أتى ... «نحاسك» الأمر الذي لم يشكر
أيرى فلسطين العزيزة تشتكي ... ظلم الطغاة ولم يعن أو ينَصر
هيهات ما سعد بتارك مثلها ... في كفّ وحشي السياسة بربري (٦٣)

وتتجسد القضية الفلسطينية عند الشاعر - سالم العويس - من دولة الامارات العربية في رسم صورة اليهودي الذي جبل على الغدر والخيانة منذ القدم، والشاعر يمزج موقفه السياسي في الطرح ببعض الحكم التي تثير الهمم وتحيي الآمال في استعادة الحق لأصحابه:

---

(٦٢) المصدر السابق، ص ٢٧٩.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٢٨١.

خـذ بـالهوى والحق أخـذة مـؤمـن | واتـرك هـدايـة من يقيس ويحسب
ظـل اليهـود عـن الصراط وأدبـروا | إن اليهـود إلى الخيـانـة أقـرب
قـل لليهـود دخلتمـوا في مـأزق | لن تـربحـوه ومـا تسـامح يعـرب
حلفـاؤكـم حلفـاؤهـم مـن قبلكـم | ولهم إلى رد الصـداقـة منكـبُ (٦٤)

أما الشاعر ـ صقر بن سلطان القاسمي ـ فإن اغتصاب فلسطين وتشريـد شعبهـا، واضطهاد أهلها، كان يمثل عنده قمة المأساة في تاريخ العـرب، ولـذلك حفل ديـوان القاسمي بالعديد من القصائد التي تصور هذه المأسـاة وتستحث العـرب على الثـورة، واعلان الجهاد لتحرير فلسطين، وغالباً ما يربط القاسمي موقفه من الواقع بذكـريـات الماضي المجيد ودور البطولات العربية فها هـو في احـدى قصـائده يتنـاول فيهـا مأسـاة فلسطين منطلقاً من معركة اليرموك الخالدة مخاطباً فيها خالد بن الوليد ومتمنياً لـو يعـود مرة أخرى ليقود جحافل المسلمين لإنقاذ فلسطين:

رهين البلى قُم وانفـض الترب إننـا | بـأرواحنـا جـدنـا فهـل أنـت قـائدُ
فلو شاهدت عيناك في القدس خصمنـا | وفي «ديـر يـاسين» تـروع المشـاهـدُ
لعـز عليك العـربُ تسبى نسـاؤهـم | ويـوأد مـولـود ويقتـل والـدُ
وتهتـك أحـرام ويـزهـق آمـن | تقسـم أوطـانٌ تهد مسـاجـدُ
فكم مـن شريـد ظـل مـن غير ملجـأ | يقضي الليالي وهو بالـذل سـاهـد (٦٥)

وفي قصيدته «عتاب» نجد الشاعر ـ القاسمي ـ يبكي واقع أمته، واضاعتها لقطعـة غالية من أرضها، وبؤس أهلها. ويعاتب العـرب على خنـوعهم وسكـوتهم. ويخاطب النبي محمـد (ص) ويتمنى لـو أنـه يطل على واقع أمتـه فيرى مـا هي عليـه من ضيـاع وفرقة:

---

(٦٤) نداء الخليج، سالم العويس، جـ ٢، ٣٢.
(٦٥) ديوان صقر بن سلطان القاسمي، ص ١٥٦.

طـــه فـــداك أبي وأمـي كلهـم || أو لا تطـل على ســواد الحاضر
القـــدس أولى القبلتين سليبـــة || وعمان بين مغـامـر ومهـاجـر
وعلى ربى القـدس الشريـف قـذائف || تـردى الأبـى بكلمـة مـن غـادر
ربـاه تضحيـة كثـورة (خـالـد) || أو (طـارق) تحيـى تـراث الغـابـر
إنـى لأغضـى الطـرف مـن خجـل إذا || شـاهـدت مـا بين الخيـام حـرائرى
يمشين في قـر الشتـاء عـواريـا || ولكـم درجـن على الحريـر الفـاخـر
والعـرب في شرق البـلاد وغـربها || لاهـون بين تنـاحـر وتـدابـر (٦٦)

أما الشاعر العُماني ـ السيد هلال بن بـدر البـوسعيـدي ـ فإنـه تهزه مأسـاة فلسطين وضياعها فيستصرخ بني قومه، ويدعوهم إلى انقـاذهـا، ويعـاتب العـرب على قبـولهم بالهدنة بعد أن شحذوا الهمم واستعدوا لاسترداد الحق. ولكنهم تراجعوا واختلفوا وقـد نظم هذه القصيدة على ما يبدو أثناء حرب ١٩٤٨م لأن الشـاعـر يصف فيهـا التراجع العـربي في الحرب، وقبـول الهدنـة. ثم مخاطبـة الملك عبـدالعـزيـز بن سعـود، والملك فـاروق، والملك فيصل في العـراق ويستحثهم على تحريـر فلسطين واستعـادتها من المغتصب الصهيوني:

أكثرت في القـول بل أكثـرت في الخطب || اقلل ـ فديتك ـ واعمل يا أخـا العـرب
جـردت سيفـا ولكـن لا مضـاء لـه || كـأنما السيـف منسـوب إلى الخشـب
بنى العـروبـة هل طـاب المقـام لكم || وفي فلسطين أشـــلاء على لهب
. . . . || . . . .
تهادنـــون ولم تفلـل مضـــاربكـم || يـا للـرجـال لأمـر غير مـرتقب
شيخ الملـوك وعـود منك قـد سبقت || تفــدى فلسطين بـالأرواح والنشـب
فـأيـن ابطـال نجـد أيـن ذادتها || وأيـن فـرسـانها مـن صفـوة العـرب
فـاروق حقق رجـاء العـرب فيك وقم || وانشر كنـانـة مصر المجـد في الكتـب (٦٧)

---

(٦٦) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٦٧) ديوان السيد هلال بن بدر البوسعيدي، ص ١٠٥.

ويسترسل الشاعر في وصف مصر ودورها، وقدرتها على مواجهة الخطر الذي يهدد كيان الأمة. ثم يستنهض الشاعر أبناء العراق، ويخاطب الملك فيصل في أن يؤدي دوره لنصرة فلسطين واستعادة حقوق أبنائها. . وما دام الشعر والشاعر في عمان فإننا نقف عند شاعر عماني آخر كان شعره صدى لمعاناة أمته، وصورة لواقعها المؤلم، إنه الشاعر - عبدالله الطائي - فله العديد من القصائد التي يتناول فيها القضية الفلسطينية ويصور فيها مأساة شعبها.

كما أنه يصور بأسلوب درامي. ثورة الانسان الفلسطيني وروح الفداء، ويمكننا القول أن - الطائي - في قصيدته هذه قد لجأ إلى الاسلوب الدرامي القصصي من خلال علاقة حب تنشأ بين المناضل الفلسطيني (وليد) وبين فتاة فلسطينية تدعى (فوز) يلتقيان على طريق النضال والمهر هو طريق التحرير والكفاح، وهنا نجد أن الشاعر بنموذجه الشعري هذا قد خرج عن النماذج التي عهدناها عند الشعراء الذين استشهدنا بأشعارهم بأسلوبها التقريري المباشر، ونبرتها الخطابية الوعظية التي تغلب على نماذجهم الشعرية:

وأرهفتْ فوزُ نحو الصوت مسمعها   تقول هذا وليد بالندا حادي
لبيك يا دعوة ما زلت أرقبها   الله يحفظها من صولة العادي
وفي الصباح أتته فوز شاكرة   تقول مثلك من يدعَى لانجاد
مال الجميع إلى الشكوى على ضعف   وقد ركنت على شكوى واعداد
بعثت في النشيء حب الثأر فانتفضت   فيه مآثر قُواد واجناد
عاهدتك اليوم أن أفنى الحياة على   أن أدعو القوم نحو العود للدار

. . . .

وكان في قلبه من حبها قبسٌ   أورى به نار آمال وأشواق
ريح الهوى ما عصا سلطانه أحدٌ   كأنه سوط موسى في النسا باقي
هذا وليد يبيع العمر محتسباً   لقدس مذحلها شذاذ آفاق
قد ناله السهم حتى كاد يأسره   وما سوى فوز من آثاره راقي (٦٨)

(٦٨) الفجر الزاحف، عبدالله محمد الطائي، ص ٥١.

ونقف عند شاعر كان لقضية فلسطين صدى في شعره وأعنى به الشاعر ـ أحمد محمد الخليفة ـ فالشاعر أحمد الخليفة يخاطب أبناء الأمة العربية طالباً منهم أن يصدقوا الوعد، ويوفوا بالعهد ويسارعوا إلى حمل السلاح في سبيل تحرير فلسطين:

بشرونا هل ليوم الزحف نية ... يا دعاة الحق يا أهل الحمية
ومتى الميعاد حتى تلتقي ... في فلسطين الجيوش العربية
قد سئمنا الصبر حتى اننا ... لم تعد فينا من الصبر بقية
وكرهنا كل قول بعده ... لم تنفذ خطوات عملية
وإذا المغبون داسوا حقه ... ثار في وجه العوادي والرزية
يا دعاة الحق آن الملتقى ... بشرونا هل ليوم الزحف نية
جددوا الميثاق حتى نلتقي ... في روابيها صباحا أو عشية (٦٩)

وقصائد ـ أحمد خليفة ـ تتسم ببساطة، وعفوية وتلقائية تصل بها أحيانا إلى حد نظم الأفكار والمعاني القريبة وما يتداوله الانسان العادي في الحياة اليومية، وبلغة تقريرية مباشرة. وتفتقر إلى الصور الشعرية. وإن كانت بساطة اللغة وسلاسة الاسلوب تسمو ببعض قصائده إلى حد ما.

وقد يكون الشاعر الكويتي ـ خالد الفرج ـ من أكثر الشعراء في هذه المنطقة منذ الأربعينيات وعياً بالقضايا العربية، وتفاعلاً معها، وقضية فلسطين تأخذ حيزاً كبيراً في شعره، ويتدفق شعره السياسي والوطني بعاطفة متأججة وثورة على الواقع الذي تعيشه أمته، ويتميز اسلوب الشاعر خالد الفرج في معالجته لمثل هذه القضايا بالتهكم والسخرية، كما أشرنا إلى بعض نماذجه وموقفه من جامعة الدول العربية. ها هو يتناول «وعد بلفور» وزير خارجية بريطانيا آنذاك والذي أعطى بموجبه وطن قومي لليهود في فلسطين حيث كانت فلسطين تحت الانتداب البريطاني فيخاطب الشاعر بلفور بأسلوب ساخر:

---

(٦٩) العناقيد الاربعة (بقايا الغدران)، أحمد الخليفة، ص ١٩.

بلفـــــور إن اليـــــوم عيــــذ ... فـــالبس لـــه الثـــوب الجديــــذ
وعليـــــك أكليـــل السعـــــــادة ... في أكــــــاليــــل الـــــورود
....
هــل كـــــان وعـــــدُك منـــزلاً ... بـــــالـــوحــي مـــن رب حميــــذ
أم أنــــت تمثـــــال الـــــوفــــــاء ... فــــــــلا تحول ولا تحيـــــــد
جـــازيــت أخـــوانَ السمـــوأل ... في وفـــــائهـــم المجيــــــــد
هـــــم آزروك فجــــــــازهــــمْ ... ممـــــا لـــــديـك بما تـــــريــــد

ويصور موقف العرب من الهدنة بأسلوبه الساخر، وتهكمه المرير على حـال أمتـه، وما آلت إليه من تخاذل، وتراجع، ونكوص عن العمل الجاد وانشغالها بالخطب الجوفاء الرنانة، فيقول من قصيدة تحت عنوان «الهدنة»:

بين اليهـــود وبين قـــومـي هـــدنـــة ... قـــد خُرِّقت حتى غـــدت غـــربـــالا
فيــه النصـــال على النصـــال تكسرتْ ... وبـــه نخلنـــا للخطـــوب رجـــالا
لم يمسـك الغـــربـــال منهـم واحـــدا ... حتـــى ولا وعــــــداً ولا أقـــــوالا
صـورٌ تـــراءت فـــوق شـــاشـــة مسرح ... ومتى لمسـت لمسـت ثـم خيـالا (٧٠)
....
وإذا الموائد في الــــــولائم صففـــت ... فـــاسمـع عـــراضـــا نُمّقتْ وطـــوالا
هــي مــن كـــلام الليــل لما أشرقـــت ... شمـس «الحقيقـــة» ذوبتـــه فســـالا
وإذا اليهـــود بغـــوا رأيـت كفـــاحهـم ... بـــالاحتجـــاج صيـــاحهـم يتعـــالى
الطبـل يـــدوي حين يقـــرع بـــالعصـــا ... والقـــوم ليســوا منـه أحسن حـالا (٧١)

---

(٧٠) خالد الفرج، حياته وآثاره، خالد سعود الزيد، ص ٤٧.
(٧١) المصدر السابق، ص ٥٣.

وفي قطر نقف عند الشاعر ـ عبدالرحمن المعاودة ـ فقد تناول القضية الفلسطينية في شعره، وصور مأساة الشعب المشرد، وناشد العرب الوقوف في وجه الخطر الصهيوني، وقد تناول هذه القضية في أكثر من مناسبة ففي احدى قصائده التي نظمها بمناسبة جمع التبرعات لفلسطين يرثى فيها الشاعر حال الأمة وضياع أوطانها، ونهب العدو لخيراتها: (٧٢)

إلهي أذل الـــــدين في عقـــر داره	وهـــدم صرح للحنيفـــة قـــائم
وروع أول القبلتين وأهلــــــــــــه	ونــال مـن الاسـلام مـن هـو نــاقـم

ثم يناجي الشاعر الماضي ويستعيد ذكرياته المجيدة، وكيف بنى أولئك الأبطال مجد هذه الأمة في عهد الراشدين وبني أمية، والعباسيين. وينتقل الشاعر إلى مناشدة العرب إلى الوقوف في وجه العدو، والمحافظة على أمجاد الأمة، وصيانة أوطانها:

بنـي الملــة الفضلى ويــا خير أمـــة	إلى ســاحهــا تعــزى العلى والمكــارم
أغيثـــوا فلسطين الشهيـــدة أنها	مـــآسي تتـــارى كلهـــا ومـــآتـم
أغيثـوا يتـامـى مـا لها مـن يعيلهـا	وأشتات قوم قد أهينوا فقـاومـوا (٧٣)

وعندما أعلنت هيئة الأمم قرار التقسيم عمت الإحتجاجات والمظاهرات أرجاء الوطن العربي معلنة رفضها لهذا القرار الجائر، وتعالت أصوات الشعراء في كل مكان تصور حجم المأساة وتحمس الجماهير العربية للثورة ومقاومة هذه المؤامرة.

ويرتفع صوت الشاعر ـ المعاودة ـ في قصيدة حماسية بهذه المناسبة داعياً الشباب العربي إلى الثورة وحمل السلاح للدفاع عن الوطن السليب فمن قصيدة تحت عنوان «يا لثارات قومنا» ألقاها في البحرين آنذاك أمام تظاهرة شعبية يقول فيها:

---

(٧٢) ديوان المعاودة، ص ٣٠.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٣١.

حبـــذا الموت في ظـــلال البنـــود حبـــذا حـــامي الحي مـن شهيـــد

هـا هي العـرب قـد تنـادت إلى الموت تلبـــي نـــداء رب حميـــد

حكمـت هيئـة اللصـوص علينـا حكـم ابليـس اللعين المريـــد

لكـن الحق فـوق حكمكـم اليـوم بـرغـم الـوعيـد والتهـديـد

يـا لثـارات قـومنـا في فلسطين فقـــد دوهموا بشر اليهـــود (٧٤)

ويستمر الشاعر ـ كعادته ـ الماضي وأمجاده لإثارة مشاعر أبناء الأمة وإيقاظ ضمائرهم، وحثهم على العمل والجهاد في سبيل مواجهة الأخطار التي تحيق بهم، ويمتاز المعاودة بأسلوبه الخطابي الحماسي، وقرب معانيه وان كان هذا له جانبه السلبي من الناحية الفنية في مجال الشعر. حيث تطغى النبرة الخطابية والأسلوب المباشر على الصور الفنية، والايحاء والظلال التي تسمو بفن الشعر.

والحقيقة أن النزعة الاصلاحية، والتوجه المباشر للجماهير ظاهرة واضحة عند معظم الشعراء الذين أطلقنا عليهم شعراء الإحياء. وذلك يرجع إلى تأثرهم بالشعر العربي التقليدي الذي بطبيعته يميل إلى الوضوح، ويخلو من الخصائص الدرامية، وتغلب عليه النبرة الخطابية، وتتراجع فيه الصور والاخيلة، ليحل محلها في الغالب الصفة التقريرية الواضحة. ويقترب من اسلوب الوعظ والإرشاد، ومعظم الشعر الاصلاحي ينهج هذا النهج، ولذا نجد هذه الظاهرة في شعر العديد من الشعراء الذين مثلوا دور الإحياء والاصلاح في الأدب العربي الحديث من أمثال: شوقي(٧٥)، وحافظ إبراهيم في مصر، ومحمد مهدي الجواهري، والزهاوي في العراق، وغيرهم من الشعراء. فبالاضافة إلى ما ذكرناه من أن طبيعة الشعر العربي الكلاسيكي تميل إلى الوضوح والنبرة الخطابية، فإن الواقع العربي وتصور هؤلاء الشعراء لدورهم الاصلاحي لاستنهاض

---

(٧٤) لسان الحال، عبدالرحمن المعاودة، ص ٤٤.

(٧٥) الحقيقة أن شوقي يمزج بين التقرير والايحاء بمقدرة عجيبة ولذا فشعره أبقى وأدوم من شعر المناسبة ويكفي أن نمثل لذلك هنا بقصيدته في ضرب الفرنسيين لدمشق:

ففي القتلى لأجيال حياة وفي الأسرى فدى لهم وعتق

وللراية الحمـــراء باب بكـل يد مضـرجـة يـدق

الأمة، وحفز الهمم لدى الشعب العربي، قد جعل هؤلاء الشعراء يتجهون إلى الاسلوب المباشر، ولسنا بحاجة إلى تكرار ذكر النصوص التي تدعم رأينا، فمعظم النماذج التي أوردناها تسير في هذا الاتجاه، لأن الشعراء في المنطقة إلى جانب ثقافتهم التقليدية، ونهلهم من منابع الشعر العربي القديم، كانت رؤيتهم لوظيفة الشعر والشاعر قد جعلتهم يتجهون إلى الجماهير مباشرة، وبعفوية وتلقائية لأن الهدف الأساسي عندهم هو استثارة الجمهور وشحذ الهمم، ولأن الغاية عندهم هي التوجه للجمهور والتأثير عليه ومن هنا كانت التضحية بالجانب الفني. بالاضافة إلى ذلك فإن غياب النقد، وعدم تغلغل المفهوم الحديث للأدب في ثقافة هؤلاء الشعراء كلها أمور قد جعلت الشعراء في هذه المرحلة يتجهون إلى الاسلوب الخطابي المباشر، ويطغى اسلوب الأمر، والاستغاثة في شعرهم.

أما لغة الشعر فكانت في الغالب تميل إلى استخدام المفردات الشائعة القريبة من الجمهور ولكنها اللغة الفصيحة، فالمفردات عندهم مألوفة وعادية. وهذه الظاهرة نجدها في شعر عبدالرحمن المعاودة، وعبدالله الطائي، وسلطان بن صقر القاسمي، وأحمد محمد الخليفة، فهؤلاء الشعراء تتمثل في شعرهم تلك اللغة السهلة المألوفة، القريبة في معانيها كقول الشاعر ـ سلطان القاسمي:

راية الحق يا شباب البلاد مزقتها بالغدر كف الأعادي
والفخار العظيم بكفيه ذلاً أن توالت على علاه الأيادي

واللغة نفسها نجدها عند الشاعر ـ سالم العويس ـ الذي يخاطب الاستعمار مهدداً متوعداً بأسلوب تلقائي عفوي مباشر:

يا من غزانا أتنجو من أراضينا فإن نجوت فما تدري بماضينا
قتل النبيين لن ينساه غابرنا وما نسيناه فادروا كيف تبنونا

فهذه النماذج الشعرية تفتقر إلى الصور الشعرية، والخيال المجنح، الذي يسمو بالاسلوب من التعبير المباشر إلى الاسلوب التصويري الايحائي. وإن كنا لا ننكر أن لغة هؤلاء الشعراء كانت مشحونة بثورة عاطفية صادقة في التعبير عن نفسها، ولكن الاسلوب لم يتجاوز في أحيان كثيرة اللغة النثرية المنظومة.

ولكن ليست كل النماذج الشعرية التي سقناها تسير في هـذا الاتجاه، أو تتسم بمثل تلك الخصائص، بل هنـاك بعض الشعـراء الـذين يتسم شعـرهم من حيث اللغـة أو المفردات بشيء من الجزالة، والعودة إلى اللغة القامـوسيـة في شعـرنـا العـربي القـديم، ويمكن أن نلحظ هذه النماذج في شعر ـ صقـر الشبيب، والشـاعـر ـ أحمد بن يـوسف الجابر، وعبدالله بن علي الخليلي، والسيد هلال بن بدر البوسعيـدي، فهـؤلاء الشعـراء تتمثل في شعرهم التراكيب والصور، والمفـردات التي تقترب من لغـة الشعـر القـديم، كقول الشاعر ـ هلال البوسعيدي:

تهادنـــون ولم تفلــل مضـــاربكـم ... يـا للـرجـال لأمـــر غير مــرتقب

. . . .

جــردت سيفــا ولكـن لا مضـــاء لـــه ... كـأنما السيـف منســـوب إلى الخشـب

ولا شك أن الصلة القريبة بين هـؤلاء الشعـراء، وبين التراث العـربي في الشعـر قـد جعلهـم يستعيـدون الكثير مـن التراكيـب والمفـردات، والصـور، كقـول صقــر الشبيب: (٧٦)

فإن تصـــدمــوهم كفكــوا مـن شرورهـم ... وإلا أتوا منكم على الشخت والجأب(٧٧)

. . . .

تحسّوكُمُ حتـــى يـــــروا أنهم رووا ... ولا ريَّ ما شـامـوا الثمالـة في القعب(٧٨)

ولكن رغم ذلك نقول أن لغة الشعر عند هـذا الفـريق كـانت تمثل في الغـالـب لغـة الوسط بين الصعوبة، والسهولة، ولكن الالفاظ المعجمية أكثر بـروزا عنـد هـؤلاء، من الفريق الأول حيث وجدنا أن اللغة السهلة المتداولة هي السمة البارزة في شعرهم.

---

(٧٦) ديوان صقر الشبيب، ص ١٠٧

(٧٧) الشخت: الدقيق

الجأب: الغليظ

(٧٨) شاموا: أبصروا

الثمالة: البقية من الطعام أو الشراب

والقعب: القدح الضخم.

المصادر والمراجع

١ـ حركة البعث في الشعر العربي ـ د. ماهر حسن فهمي / مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

٢ـ الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ـ علي المحافظة / الاهلية للنشر والتوزيع ـ ط (٣) بيروت، ١٩٨٠م.

٣ـ العرب ـ ادوارد عطية / الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦١م.

٤ـ الحركات القومية، حـ ١ ـ د. نور الدين حاطوم ـ ط (٢) دار الفكر.

٥ـ الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر ـ د. محمد محمد حسين ط (٢) مكتبة الآداب بالجاميز، القاهرة، ١٣٨٢هـ.

٦ـ دور الادب في الوعي القومي العربي (بحوث ـ ندوة) / مركز دراسات الوحدة العربية ـ ط (٣) بيروت، ١٩٨٤م.

٧ـ نداء الخليج، (ديوان) ـ سالم بن علي العويس (جزءان) / ط (١) مطابع دار الشعب، عمان ـ الاردن، ١٩٧٩م.

٨ـ نفحات الخليج ـ عبدالله سنان محمد ـ ط (١) الكويت، ١٩٦٤م.

٩ـ ديوان العريض ـ ابراهيم العريض ط (١) الكويت، ١٩٧٩م.

١٠ـ ديوان المناقيد الأربعة ـ أحمد محمد آل خليفة ـ حـ ١ البحرين بدون.

١١ـ ديوان الستالي ـ أبوبكر أحمد بن سعيد الخروصي، سلطنة عمان، ١٩٨٠م.

١٢ـ ديوان الشعر الكويتي ـ د. محمد حسن عبدالله / وكالة المطبوعات، الكويت.

١٣ـ ديوان صقر الشبيب ـ جمعه أحمد البشر الرومي// مكتبة الأمل، الكويت بدون.

١٤ـ ديوان الخليلي ـ عبدالله بن علي الخليلي ـ سلطنة عمان، ١٩٧٨م.

١٥ـ ديوان صقر القاسمي ـ صقر بن سلطان القاسمي / دار العودة ـ بيروت، ١٩٨٩م.

١٦ـ الفجر الزاحف ـ عبدالله محمد الطائي / مطبعة الضاد، حلب ـ سوريا، ١٩٦٦م.

١٧ـ وداعاً أيها الليل الطويل ـ عبدالله محمد الطائي، بيروت، ١٩٧٤م.

١٨ـ ديوان أحمد يوسف الجابر ـ جمع وتحقيق د. يحيى الجبوري ـ د. محمد كافود، الدوحة ـ قطر، ١٩٨٣م.
١٩ـ لسان الحال عبدالرحمن المعاودة، البحرين، ١٣٧٣هـ.
٢٠ـ ديوان المعاودة ـ عبدالرحمن قاسم المعاودة ـ ط ١ البحرين، ١٩٤٢م.
٢١ـ القطريات ـ ظ عبدالرحمن قاسم المعاودة، قطر، ١٣٧٧هـ.
٢٢ـ دوحة البلابل ـ عبدالرحمن قاسم المعاودة، قطر، ١٩٦٠م.
٢٣ـ القومية العربية في الأدب الحديث ـ د. محمد زغلول سلام / دار المعارف، القاهر، ١٩٥٩م.
٢٤ـ أدباء الكويت في قرنين، خالد سعود الزيد ـ حـ ١ ط ٢ المطبعة العرية، الكويت، ١٩٦٧م.
٢٥ـ ديوان هلال بدر البوسعيدي ـ تحقيق محمد علي الصليبي، عمان، ١٩٨٥م.
٢٦ـ الشعر المعاصر في البحرين ـ علوي الهاشمي ـ بغداد، ١٩٨١م.
٢٧ـ خالد الفرج حياته وآثاره ـ خالد سعود الزيد ـ ط ٢ الكويت، ١٩٨٠م.

«معجم أسماء العرب»: إضاءة ونقد(١)*

أ. د. عبدالعزيز مطر
أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية

أولا : تعريف بالمعجم

فتحت المكتبة العربية ذراعيها، وبسطت أساريرها، هذا العام، مرحبة بالقادم الجديد من عُمان.. ليهدي إلى العرب ثمرة يانعة من ثمار بحث ميداني لغوي اجتماعي ثقافي، أسهمت في إعداده، وتولت إخراجه صفوة مصطفاة من الأساتذة والباحثين العرب.. هذا القادم الجديد من عُمان هو «معجم أسماء العرب» الذي يبشر بصدور «سجل أسماء العرب» و«دليل أعلام عُمان» و«منهج البحث في أسماء العرب»، ومنها جميعاً تتألف «موسوعة السلطان قابوس لأسماء العرب».

يقع المعجم في مجلدين، وعدد صفحاتها: ١٩٠٠، ويضم: ٩٩٤٠ مدخلاً تحتها: ١٨٥٠٩ من الأسماء التي تمثل أكثر أسماء الناس شيوعاً في العالم العربي. ويبين نسبة شيوع كل اسم طبقاً لما جمع من أسماء اثنى عشر بلداً عربياً. ويحقق ـ اجتهاداً ـ الأصول اللغوية لهذه الأسماء، ويحدد المعنى الذي روعي في الاسم عند التسمية، ويختار من الشخصيات التاريخية بعض من سموا بهذا الاسم.. وقد رتب ترتيباً ألفبائياً حسب نطق الاسم، فهو أشبه بدليل الهاتف وبمعجم «المنجد الأبجدي» و«الرائد» و«لاروس ـ المعجم العربي الحديث»!.

اختيرت الأسماء التي اعتمدت للدراسة وعددها: ٤,١٩٧,٠٠٤ من أدلة الهاتف، وسجل المشتركين في خدمات الكهرباء والمياه، ونتائج الامتحان في المراحل التعليمية المختلفة، وسجلات المدارس والمعاهد، ونتائج الانتخابات في الوحدات المحلية والبلدية.

يتألف كل مدخل في المعجم من خمسة مكونات هي: العنوان أي الاسم الذي تتناوله الدراسة، وتحت هذا العنوان أربع فقرات متكاملة ومرتبة على هذا النحو (١) الاسم (٢) المعلومات الإحصائية (٣) المعلومات اللغوية (٤) المعلومات الاجتماعية (٥)

المعلومات الموسوعية (٦). ويرمز لكل فقرة من هذه الفقرات برمز خاص كما يتبين من المثال الآتي:

المدخل: صقر (الصقر، باصقر، بن صقر) ويكتب بالحبر الأسود وببنط أكبر، وهذا هو العنوان.

□ هذا المربع للفقرة الإحصائية، وتحتها ما يلي:

إحصائيات الاسم في العينة (١٠٣٩١٦ اسما): صقر: أول (١٤٤) [أي ورد صقر اسما أول ١٤٤ مرة في العينة]. ثان (٢٠٩) [أي ورد في اسم الأب بهذا العدد]. أخير (٦٦٧) وهو اللقب.

⊖ هذه الدائرة رمز للفقرة اللغوية، وتحتها ما يلي:

من (ص ق ر) وزن فَعْل: وهو: نوع من جوارح الطير، يستخدم في الصيد، واللبنُ الشديد الحموضة. وشدةُ وقع الشمس وحدة حرّها.

△ مثلث متساوي الساقين، ويرمز إلى النطق المحلي (اللهجة) وتحته ما يلي:

من صور النطق المحلي: صأر، صكَر، يستخدم للذكور، ويملّح بـ: صقُّور.

من صور استخدامه اسماً أخيراً أنه اسم عائلي في السعودية والكويت ومصر [ملحوظة: نسي كاتب مادة (صقر) أن من صور النطق المحلي لصقر (صكَر بكسر الكَاف) كما هو في الخليج العربي وبلدان أخرى. وكتب صورة التمليح بالقاف الفصحى دون ضبط، وصيغة التمليح في الخليج العربي: صَكُّور، مثل: خلّود).

▽ مثلث قاعدته إلى أعلى، ويرمز إلى بعض من سمّوا بهذا الاسم من العرب القدامى والمحدثين، وتحته: عبدالرحمن بن معاوية بن هشام الأموي، صقر قريش، الداخل... ويعرف المعجم به في ستة أسطر، وبعده: صقر بن سالم الشبيب الشاعر الكويتي (في سطرين) وصقر الرشود من رواد المسرح في الكويت (في سطرين) ومحمد عزت صقر (زجّال مصري) في سطر.

***

هذه إضاءة خاطفة، تكشف في سرعة أبعاد معجم متميز، صدر عن فكر سديد وجهد جهيد، معجم يقول لأبناء العروبة: هذه أسماؤكم وسماتكم، وهذه فلسفة تسمياتكم، وهذه أصول ألفاظها ودلالاتها. . فتخيروا منها لأبنائكم، وحافظوا على هويتكم وشخصيتكم ولغتكم وتاريخكم. .

ثانيا: ملاحظات في المنهج

الترتيب

جنح واضعو المعجم إلى ترتيب الأسماء فيه كما يرتب دليل الهاتف، وكما رتبت بعض المعاجم اللبنانية المتطرفة، وهذا يهدم أساساً من أسس اللغة العربية، وهو أنها لغة اشتقاقية تنتظم كلماتها في أسر، وتربط فروعها بأصولها. . وهذا الترتيب الشكلي الذي جنحوا إليه يفرق شمل هذه الأسر، ويمزق وحدة المادة، ويحطم أصول الدلالات، ويلجىء إلى التكرار كلّما بيّن واضع المعجم معنى اسم من الأسماء.

انظر مثلاً إلى الأسماء المشتقة من الأصل (ح م د) فستجدها مبعثرة في أرجاء المعجم، فالاسم (أحمد) في صفحة: ٥٦ والاسم (حَمَد) في صفحة ٤٥٤ والاسم (محمود) في صفحة ١٥٤٢ والاسم (محمد) في صفحة ١٥٥٠ والاسم (نحمده) في صفحة ١٧٤٩ وهكذا. .

من أثر لجوئهم إلى هذا الترتيب الألفبائي الشكلي اضطرابهم أحياناً في بيان أصل الكلمة ووزنها، كما حدث في اسم (مكيوي) في صفحة ١٦٦١ فقالوا إنه من (كوى) فلما وزنوه قالوا (فُعَيْليّ) أي أنهم اعتبروا الميم أصلية فهي فاء الكلمة على هذا، على حين أن فاء الكلمة حسب الاشتقاق هي الكاف!! وزاد اضطرابهم في قولهم: نسبة إلى (مُكَيو) تصغير المكاء. وعلى هذا تكون الميم أصلية. وزادوا على اضطرابهم اضطراباً ثالثاً فشرحوا (المكاء) بأنه حِجْر الثعلب والأرنب ونحوهما (١٦٦٢) والصواب: جُحْر بتقديم الجيم المضمومة على الحاء لا العكس!!

● من التفسيرات المضحكة لأصول الأسماء قولهم في تفسير اسم (مَيْلود) بأنه مأخوذ عن الكلمة اليونانية (ميلوديا) بمعنى: لحن وغناء، صفحة ١٧١١ ولو درسوا االلهجات العربية المعاصرة لعلموا أن (المَيْلود) هو المولود. وقد سجلت ذلك في دراستي للهجة البدو في صحراء مصر الغربية، ويوم (الميلود) عندهم هو يوم المولد..

لقد شطح الخيال شطحة دفعت بالاسم العربي إلى أن ينتمي إلى جمهورية أفلاطون، ولو صح تفسير المعجم لكان هذا الاسم جديراً بأن يكون اسماً لأنثى، وقد بين المعجم أنه اسم للذكور.

● المحررون الذين عهد إليهم التفسير اللغوي للأسماء حفظوا شيئاً وغابت عنهم أشياء، وعلى سبيل المثال: قدموا في تفسير اسم (نافجة) وهي من أسماء الإناث بعض المعاني ونسوا معنيين مهمين هما: النافجة، وعاء المسك وهي معربة عن (نافة) وجاء في (المصباح المنير) أنها عربية سميت لنفاستها، من نفجته إذا عظمته. والمعنى الثاني الذي نسوه أن العرب في الجاهلية كانوا يسمون البنت (النافجة) ويقولون للرجل إذا ولدت له بنت: «هنيئاً لك النافجة» أي البنت، لأنها تعظم مال أبيها حيث يزوجها ويأخذ مهرها ويضمه إلى إبله فينفجها أي يرفعها. وهذان المعنيان اللذان أوردناهما هما الأنسب في تسمية البنت.

ليس المهم في تفسير الأسماء أن تورد لفظ المعجم اللغوي، بل المهم أن تربط بين اللفظ والمعنى، وأن تتخير ما يناسب التسمية!!

● المعروف أن الاسم العربي القديم (البحرين) كان يطلق على المناطق الممتدة من (عُمان) إلى (البصرة) وأن اسم (البحرين) الذي يطلق على الدولة يختلف عن المعنى التاريخي، فقد كانت (البحرين) الحالية تسمى باسم: (دلمون) و(تيلوس) و(أوال).

هذه حقيقة لدى دارسي تاريخ شرقي شبه الجزيرة العربية والخليج، وقد اختلط هذان المدلولان عند محرر مادة (البحراني) في المعجم حيث قال: (وزن الفَعْلاني نسبة إلى البحرين دولة عربية) وكان الأدق أن يذكر المدلولين حتى لا تختلط الأوراق، ويلتبس

من ينسب إلى (البحرين) بالمعنى الجديد، والمعنى القديم، وقد أورد المعجم أسماء أربعة بحرانيين دون تحديد.

غياب التنسيق

● في الأعمال الموسوعية يناط بلجنة التنسيق القيام بالربط، والحيلولة دون التكرار والتناقض، والتأكد من الإحالات وذكرها في مواطنها، وتحقيق المواءمة بين الأساليب المختلفة، والتثبت من التزام المنهج.

ولكن الأمثلة الآتية تدل على خلل في التنسيق في «معجم أسماء العرب»:

- المصادر التي اختيرت منها عينة البحث (١٠٣٩١٦) ينبغي أن تكون معينة ومحددة، وإذا تكررت في المقدمة يجب أن تعاد بنصها دون زيادة أو نقصان.

ولكن الذي حدث في هذا المعجم يدل على غيبة التنسيق، ففي صفحة (هذه الموسوعة) ذكر: دليل التليفون، ونتائج الناجحين وشهادات الميلاد، وسجلات أعضاء النوادي وقوائم العاملين وغيرها من المصادر.

وفي صفحة ١٨ لم تذكر شهادات الميلاد مع أهميتها. وذكرت أسماء الفائزين في انتخابات الوحدات المحلية والبلدية، وأسماء المشتركين في خدمات الكهرباء والمياه، وأسماء تلاميذ المدارس الابتدائية والإعدادية، وأسماء طلاب الشهادة الثانوية ونتائج امتحاناتها.

ويتضح من المقارنة اختلاف المحررين وغياب التنسيق. ونظراً لأن مصدر العينة من أهم مقومات المنهج كان الواجب توحيد هذه المصادر وجمعها وذكرها محددة دون اختلاف.

- من أمثلة غياب التنسيق أيضا: في صفحة ٢٨٢ ذكر اسم (جاسب) دون ذكر معناه اللغوي. وأحيل إلى اسم (قاسب) وكان المفروض أن يذكر في صفحة ١٣٦٢ ولكن لم يذكر!

- في تفسير اسم (مريم) في صفحة ١٥٨٩ قيل: إنها في العبرية «مريام» بمعنى

«البدينة» السمينة. والصيغة اللاتينية منه: ماريا، وجاءت منه صيغ ماريان وماري وللتمليح: ماريتا.

ولكن محرر مادة (ماري) في صفحة ١٥١٧ ـ وهي الصيغة الإنجليزية لمريم ـ قال: معناه: السيدة أو «بحر الآلام أو الأحزان»!

فأي التفسيرين نصدق: البدينة كما جاءت في مادة (مريم) أو السيدة كما في مادة (ماري)؟ وأين التنسيق؟!

أيهما المخزنجي؟!

● من الشخصيات المعروفة في مصر: أديبان يتفقان في اللقب العلمي وفي الاسم الثلاثي، فكلاهما يسمى: الدكتور محمد كامل حسين..

واعتاد المثقفون أن يميزوا بينهما بأن يقولوا عن الأول: الطبيب أو مدير جامعة عين شمس، وهو مؤلف (قرية ظالمة) أو عضو مجمع اللغة العربية. وعن الثاني: أستاذ الأدب المصري، أو الأستاذ بكلية الآداب، أو الباحث في الطائفة الإسماعيلية..

ولكن هناك لقباً يعرفه القلائل يميز أحدهما عن الآخر، فالدكتور الطبيب مدير جامعة عين شمس ينتسب إلى أسرة «المخزنجي» وهي عائلة معروفة بهذا الاسم في «سُبْك» بمحافظة المنوفية.

فماذا حدث في «معجم أسماء العرب»؟ حدث خلط للأوراق، فوضع أستاذ الأدب في كلية الآداب تحت اسم: (المخزنجي) في صفحة ١٥٥٧، ووضع (المخزنجي) الحقيقي تحت اسم: (كامل) في صفحة ١٤٣٦ حيث قالوا: محمد كامل حسين، طبيب ولغوي.. إلخ. فأين التنسيق.

النطق المحلي

● يهتم المعجم بنطق الاسم باللهجة المحلية. وقد نص على ذلك في مقدمته وطبقته اللجنة واضعة المعجم. ولكن دون نص على اللهجة أو المكان الذي تغير فيه الاسم

الفصيح، فضاعت عائشة في سوق الغزل ـ كما يقول المثل ـ! ! ويبدو أنهم اصطدموا بعدم معرفة اللهجات المعاصرة فاكتفوا بعبارة: «من صور النطق المحلي» وقد ترتب على ذلك نسيانهم صوراً من النطق المحلي في بعض الأسماء، ومن ذلك:

- في مادة (المهنَّدي) في صفحة ١٦٩٥ قال المعجم: «من صور النطق المحلي: المهَنّدي». ولم يذكر النطق المحلي (في قطر) وهو: «لْمهنَّدي. وقد يحتج واضعو المعجم بأنهم لم يذكروا جميع صور النطق. والرد عليهم: أنهم نصوا على أن المهنَّدِي اسم عائلي في قطر. .
- في مادة (هيا) في صفحة ١٨٣٧ ضبط اسم هيا بتشديد الياء، ولو رجعوا إلى النطق المحلي في الخليج لوجدوا الياء مخففة.
- في مادة (اللُّومِي) في صفحة ١٥٠٥ ذكر من صور النطق المحلى (اللُّومِي) وعد أصلها الفصيح: اللوم أي العتاب والتأنيب.

وقد فات المحرر أن يكون اسم «اللُّومِي) صورة من النطق المحلي للَّيْمُون، فقد كان العامة من أهل صقلية وأهل تونس (ويوجد بها لقب اللومي) في القرن الخامس الهجري يقولون: لُومِيّة وجمعها لُومِي، بدلاً من لَيْمُونة وجمعها لَيْمون. ولا يزال اللُّومي دالاً في الخليج العربي على الليمون المجفف. ويتردد في بعض الأغاني الخليجية.

- في مادة (الكَوَّاري) في صفحة ١٤٧٦ قال المحرر: «من صور النطق المحلي: لِكْواري، لِتْشواري، لتْسواري» وأسأل واضعي المعجم، وأسأل أهل قطر جميعاً: هل سمعوا من يقول: لِكْواري بدل الكَوَّارِي؟ يقولون في المهنّدي: لِمْهندي. نعم، ولكن في الكواري: لا. إن لهذا النطق قاعدة صوتية يعرفها من درس لهجة الخليج. وذلك فضلاً عن نطق لِتْشواري ولِتْسواري! ! !

الخيل أو الطير؟

● إذا كان اللقب قد التبس على بعض محرري المعجم فأعطى اللقب لغير أهله، فإن كلمتين في بيت من الشعر قد التبستا على بعضهم، ربما لاعتمادهم على ذواكرهم في

رواية الشعر. . في مادة (اللِّهْبِيّ) في صفحة ١٥٠٠ جاء هذا البيت هكذا:

خَبيرٌ بنـو لِهْبٍ فـلا تـكُ مُلـغياً   مقـالـة لِهـبٌ إذا الخـيلُ كَـرَّتِ

ونلحظ على هذا البيت ما يلي:

أولاً ـ قولهم: مقالة لِهبٌ، صوابها: مقالة لِهْبِيّ

ثانياً ـ قولهم: إذا الخيل كرت، صوابها: إذا الطير مرّت.

وإنما قلنا: إذا الطير مرت، مع احتمال أن تكون (الخيل كرت) رواية ولـو ضعيفـة، لأن المعنى يقتضي «الطير» لا «الخيل» حيث اشتهـر عن بني لِهْب، وهم جماعـة من بني نصر بن الأزد، أنهم أزجرُ الناس للطير وأعلمهم بالِعيافة، وفيهم يقول كثيرٌ عزة:

تيمَّمْتُ لِهباً أبتـغي الـعلمَ عنـدهُمْ   وقد صـار عِـلمُ العـائِفينَ إلى لِهْبِ

والزجر والعيافة إنما هما للطير، أي الاعتبـار بأسمائهـا وأصـواتها وممرهـا وأنـوائهـا، ويتسعد أو يتشاءم بها. فورود الخيل هنا مفسد للمعنى المراد. ويبدو أن المحرر اختلط عليه الشطر الثاني من البيت، فوضع: الخيل كرّت بدل: الطير مرّت.

الكويـتي

● في التفسير اللغوي لـلأسماء، وبخـاصـة في معجم كهـذا، لابـد من ذكـر أصل الاسم ومعناه موثقين. . ولكن جـاء في تفسير (الكـويتي) صفحـة ١٤٨٠: نسبـة إلى الكويت تصغير الكوت بمعنى المدينة، وفي تفسير (الكوتي) صفحة ١٤٧٧: «نسبة إلى كوت بمعنى المدينة أو الحصن».

وأقول:

١ـ من أية لغة جاءت كلمة كوت؟ إن تحريرها بهذا الأسلوب يوحي بأنها عربية وهل هي كذلك؟

٢ـ لم تذكـروا أنها هنـديـة الأصل وهي في الهنـديـة (KOTA) ويـرى بعضهم أنها برتغالية.

٣ـ ليس معنى (الكوت) المدينة، بل معناه في الأصل: القلعة أو الحصن وإن كان المعنى قد تطور لتصبح الكويت علماً على المدينة وعلى الدولة.

٤ـ قلتم في صفحة ١٤٧٧ كوت بمعنى المدينة أو الحصن وفي صفحة ١٤٨٠: بمعنى المدينة فأين الدقة؟!

عائلة الأستاذ شَلَش

● يتضح من المعجم أن اسم (شَلَش) من الأسماء العائلية في السعودية والعراق والأردن ومصر. وفي هذا الانتشار مؤشر على أن هذا الاسم عربي.. وإن لم يوجد نصاً في المعجمات اللغوية.

ولكن مفسر الأسماء في المعجم رجح أن أصل هذا الاسم عبري، من الفعل شيلاش أي يثلث أو من الاسم العبري شلولش وقال: انظر شلاش (صفحة: ٩٤٠).

وأقول له: إذا كنت تستخدم الحرف (لعل) فلماذا لم تقل: لعلها (سَلَس) بالسين في اللغة العربية، من الفعل: سلس الشيء: سَهُل ولان وانقاد سَلَساً (بفتحتين) فهو سَلِس (بفتح فكسر) وأنت تعلم ـ يا سيدي ـ أن الشين في العربية ولهجاتها تكون صورة من نطق السين في اللهجات مثل شمش أي شمس، وفي المعرب من الفارسية مثل: شلجم وسلجم، وأنت تعلم أيضا أن الشين العبرية تقابل السين في العربية مثل (إيش) أي إنس (رجل).

أو لماذا لم تتوقع أن تكون كلمة (شلش) صورة من صور نطق (شلشل) أي خفيف سريع في عمله، والطيب النفس، وقد جاء السلسل بالسين والشين في معنى الخفة. وألاحظ أن مفسر هذا الاسم أحال على مادة (شلاش) وعندما رجعت إليها في صفحة ٩٤٠ لم أجد لها تفسيراً؟!

الفَرْدان

● إذا كان اللجوء إلى لغة أجنبية في تفسير اسم عربي دون دليل أمراً يؤخذ على

المعجم، فإن اللجوء إلى اللغة العربية في تفسير اسم غير عربي مما يؤخذ عليه أيضاً. ومن ذلك اسم: الفَرْدان (١٣٢٣) فقد قال مفسر الأسماء في المعجم «وزن فَعْلان: وصف من (فَرْد) يقال: فرد فروداً: انفرد وتوحّد وفرد بالأمر والرأي: انفرد. وفردان: مثنى فرد».

والحقيقة: أن هذا الاسم فارسي. وأصله: باردان (بالباء المهموسة) ومعناها: الخمر، والكأس. وهذه الباء الثقيلة المهموسة تقلب في اللغة العربية فاء. ويحتمل أن تكون كلمة (فَرْدان) مركبة من (فَرْ) بمعنى نور أو مكانة، أو حسن. و(دان) بمعنى مكان أو زمان، فكان عليهم البحث والنظر قبل أن يقولوا إن اسم (فردان) مثنى فرد، أو أن يصوغوا منه على فعلان أي متوحد.. !!

السيدة تفيدة

● خرّج مفسر الأسماء اسم (تفيدة) تخريجاً غريباً، ولكنه ـ للحق ـ بدأ بالحرف (قد) حيث قال (صفحة: ٢٤٦) قد يكون الاسم مأخوذاً عن الاستخدام التركي للاسم (توحيدة) أي أن الترك نطقوا توحيدة هكذا: تفحيدة ثم تطورت إلى (تفهيدة) ثم إلى (تفيدة).

وأقول: إذا لم يكن بأيديكم دليل على ذلك فاسمعوا هذا التخريج لاسم (تفيدة):

ـ أليس من المحتمل أن يكون أصلها العربي الصميم: تَوْفيدة، مثل: تَوْحيدة؟ وما التوفيدة على هذا؟ «التَّوفِيد مصدر للفعل وفَّده الأمير إلى الأمير، والتوفيدة المرة من التوفيد. وقد يكون الأصل: تَفْييدة، من الفعل فيَّد أي تبختر. والفيّاد: المتبختر.

ـ ثم أليس من المحتمل أن تكون تفيدة فارسية الأصل، من (تَفِيدن) أي إضاءة وضياء؟ وقد جرى المعجم الذي ننقده على ذكر الاحتمالات في أصول الأسماء، فلماذا لم يصنع ذلك مع السيدة (تفيدة)؟!

العم بَيُّومي!

● إذا بحث بَيُّوميّ عن اسمه فسيجده في المعجم (صفحـة: ٢٣١) ولكن إذا رغب في معرفة معنى اسمه فلن يجده في المعجم لأن المحرر قد هرب بصنعة لطافة!

فقد قال: البيُّومي: يطلق على المتمسك بالطريقة البيُّومية، إحدى الطرق الصوفيـة المعروفة، ونسبة إلى (البيّوم) قرية في محافظة الشرقية بمصر. فما معنى اسم هذه القرية؟ وما أصل (البيوم) هل هو اسم مصري قـديم؛ هل هـو عـربي محرف؟ هل هـو فـارسي وأصله (بيو) أي عروس و(مي) بمعنى شراب أو خمر؟

لقد قلت إن المحرر (هرب) بصنعة لطافة!

ثابت قُطْنة

● ضربت كفاً بكف عندما قرأت في صفحة: ٢٦٥ اسم شاعر عربي معروف، جاء اسمه في المعجم هكذا (ثابت بن قُطنة) أي أن اسم أبيه (قطنة) وهذا خطأ كبير.

فاسم الشاعر: ثابت قُطْنة، بإضافة (ثابت) إلى (قُطنة) وتذكر المصادر أنـه أصيبت عينه يوم سمرقند، فكان يحشوها بقُطنة فأضيف إليها!

ولو أن المحرر ذكر هذه الحادثة في ترجمته لقلنا إن ذكر (ابن) خطأ مطبعي!!

أين الحـاسوب؟

● في معجم يضم تسعة وخمسمئة (خمسمائة) وثمانية عشر ألف مـدخل، لا منـاص من الاعتماد على الحاسوب (الحاسب الآلي ـ الكمبيوتر) وهذا ما حدث فعلاً..

ومع ذلك فقد وجدنا في الفقرات الموسوعية أسماء كررت، مما يدل على غياب الدقـة في اختيار اسم الشهرة الـذي يعتمـد عليـه في وضع الاسم في مكـان لا يتكـرر. ومن

ذلك:

ـ الكاتب عبدالحميد جودة السحّار: له ترجمتان مختلفتان، أولاهما تحت اسم (جودة) في صفحة ٣٥٩ والأخرى في صفحة ٧٨٥ تحت اسم (السحّار) وفي الترجمة الأولى لم يذكر تاريخ ميلاده. ولم يذكر محمد عبدالحليم عبدالله من الأدباء الذين نشر لهم السحار كتبهم، على حين ذكر في الترجمة الثانية. ولم يذكر في الترجمة الأولى أيَّ عنوان من كتب السحار، على حين ذكرت ثلاث روايات تاريخية من أعماله.

ـ الشاعر علي محمود طه: له ترجمتان مختلفتان، أولاهما تحت اسم (طه) في صفحة: ١٠٧٢ والأخرى تحت اسم (علي) في صفحة: ١٢١١ مع الاختلاف في تحرير كل من الترجمتين والمعلومات المذكورة في كلتيهما!!

إنني لا أطلب من المنسق العام أن تكون ذاكرته حاسوباً.. ولكن أطلب منه ضبط الحاسوب، وقد كان يمكنه أن يحيل في إحدى الترجمتين على مكان الأخرى، فيقول مثلاً في اسم (جودة) انظر (السحار: عبدالحميد جودة) وفي (علي): انظر (طه: علي محمود).

الميزان الصرفي

تحت اسم (ثُوَيْني) في صفحة: ٢٧٣ قال المحرر عن وزنه إنه فُعَيلي، مع أنه يعلم أن أصله (ثنى). والصحيح أنه على وزن فُوَيْعل، فالواو المنقلبة عن الألف في ثاني زائدة، ولهذا وجب أن تذكر في الميزان!

وتحت اسم (سوسن) في صفحة ٨٦٢ قال المحرر: وزن فَعْلَل مع أنه قال إنها (س س ن)! والصحيح أنها على وزن فوعل مثل كوثر وجوهر..

تِمْــــراز

● في تخريج أصل اسم (تمراز) ومعناه (ص: ٢٥١) قال المحرر الذي وكل إليه

تحرير هذه المادة: «لعلها صورة كتابية صوتية عن الاسم الفارسي تِمْراد بمعنى موضع الحمّام».

وفي هذا النص غلطتان نذكر صوابهما أولا، ثم نذكر التخريج السليم لاسم (تمراز):

ـ قولهم: ثمراد خطأ. والصواب: تِمْراد، بالتاء المثناة.

ـ قولهم: «موضع الحمّام (بتشديد الميم)» خطأ. والصواب: الحمام (بالميم المخففة، أي جنس الطير المعروف).

فالتمراد (بالتاء المكسورة): بيت صغير يجعل في بيت الحمام لمبيضه، فإذا جعلت نسقاً بعضها فوق بعض فهي التماريد. هذا ما جاء في الأصول اللغوية العربية، وجاء التمراد مما أملاه أبوالعلاء المعريّ على أبي زكريا التِبريزي. فإذا ثبت ما قاله المحرر بأسلوب (لعلها. .) فهو اسم عربي لا فارسي، وهو تمراد (بالتاء المثناة) لا ثمراد (بالثاء المثلثة) وهو موضع لبيض الحمام وليس موضعاً للحمّام الذي يغتسل فيه!

ـ التخريج الصحيح لاسم (تمراز) أنه من اللغة الفارسية، ومركب من كلمتين هما (تم) ومعناها: سواد. ظلمة (+ راز) ومعناها: لون، سر، رمز. . . فمعنى (تمراز): سواد اللون أو لون أسود.

الآنسة نوران

● في بيان أصل اسم (نوران) ومعناه (ص: ١٧٩٠) قال المحرر الذي وكل إليه تحرير هذه المادة: «من (ن و ر) وزن فُعْلان: مثنى نُور، انظر نور». . وفي مادة (نور) قال: «هو الضوء وسطوعه، وما يبين الأشياء ويرى الأبصار حقيقتها، وحسن النبات وطوله. ونور: من قرى بخاري».

يبدو أن الوالد الذي سمى ابنته (نوران) على هذا التأويل من رجال اللغة العربية حيث جعلها مثنى مرفوعاً بالألف! وإلا فقد كان من المنتظر أن يسميها (نورين) مثل دورين. وفي نيته أنها «نور على نور».

والأرجح عندي أنه اسم فارسي مركب من (نور) وهي كلمة عربية + آن وهي في

اللغة الفارسية لاحقة في آخر الكلمة تدل على الكثرة والاستمرار، وهي أيضاً علامة جمع، وضمير إشارة للشخص البعيد.

وقد تكون صورة من اسم (نورهان) أي هدية، أو هدية المسافر، وهي الصُّوغة باللهجة الخليجية.

السيدة مريم

● ضربنا مثلاً على غيبة التنسيق الواعي في المعجم: اسم (مريم) آخذين على المحررين ذكر معنى (مريم) أي البدينة في مكان، وذكر معنى (ماري) وهي إحدى صور (مريم) في مكان، قائلين: السيدة أو بحر الآلام أو الأحزان.

ولدينا تخريج آخر لهذا الاسم:

ـ اسم (مريم) في هذا المعجم وغيره اسم سامي قديم، مشترك بين اللغات السامية ومنها العربية، وهو وارد في القرآن الكريم ٣٤ مرة وسميت إحدى سوره باسمها. . وإلى جانب المعاني الواردة في اللغات السامية لاسم (مريم) ذهب أبوعمرو بن العلاء إلى أن (مريم) في اللغة العربية على وزن مَفْعَل من الرَّيْم وهو الزيادة والفضل، أو من رام يَرِيم إذا برح المكان، يقال: ما يريم أي ما يبرَح. وجاء أيضاً: ريَّم بالمكان أقام به. وقد جاءت (مريم) في المعاجم في مادة (ريم) وعلى هذا المعنى تكون الكلمة عربية فيما روي عن أبي عمرو بن العلاء. وهذا لا يمنع أن يكون لها أصل سامي كما بينا. فمعنى (مريم) على هذا: ذات الفضل أو المقيمة على الخير.

الصُّورِي

● في تخريج اسم (الصُّوري) ص: ١٠٢٦ قال المحرر: «نسبة إلى صُور، وهو شيء كالقرن ينفخ فيه، وصُور: مدينة ساحلية مشهورة بلبنان، ومدينة ساحلية في المنطقة الشرقية من عُمان، أو نسبة إلى الصورة، وهي الشكل والتمثال المجسم، والصفة والنوع»، ولم يبين المحرر أصل كلمة (صور) التي سميت بها المدينتان ولا معناها!

إن اسم (صور) من اللغة الفينيقية، ومعناه: الصخرة. وكانت مدينة (صور) اللبنانية واقعة على جزيرة صخرية فسميت بهذا الاسم.

قُماشة

● في تفسير اسم (قُماشة) في صفحة ١٤١٥ قال المحرر: «هي اللؤلؤة والدرة الثمينة». والمفروض أن المعجم يعتمد في التفسير اللغوي على النصوص العربية التي تؤصل هذه الأسماء، فإذا كان المعنى في إحدى اللهجات فلينص على ذلك. فأين وجد المحرر القماشة بمعنى اللؤلؤة والدرة الثمينة.

أما أن اسم (قُماشة) في الخليج العربي منقول عن اسم (اللؤلؤة) فهذا لا شك فيه.

وأما أن (القُماشة) هي الدرة الثمينة فذلك غير معروف، صحيح أنها لؤلؤة ولكنها غير ثمينة بل هي اللؤلؤة الصغيرة. وهي بهذا المعنى مولّدة عن المعنى الفصيح للقماش وهو ما كان على وجه الأرض من فتات الأشياء، يقال: ما أعطاني إلا قماشاً أي أردأ الأشياء، والقماش: رُذالة الناس.

وأعود لأقول للمحرر: أين وجدت وصف القماشة بأنها ثمينة؟ إنها لا توجد بهذا المعنى، لا في كتاب العين للخليل، ولا في الصحاح للجوهري، ولا في القاموس المحيط، ولا في تاج العروس، ولا في المعجم الوسيط.. وهي ليست ثمينة عند أهل الخليج!

الهيــــل

● من النقص في التعريف بأصول الأسماء أن يفسر الاسم بتفسير يحتاج إلى توضيح، وهذا ما حدث في تفسير اسم (الهيل) في صفحة: ١٨٤١ حيث قال بعد أن ذكر اشتقاق (هـ ي ل): والهيل: الحبّهان.

وأقول له:

أولاً ـ الهيل نطق عامي لكلمة (الهال).

ثانياً ـ الحبّهان: نطق محرف عن (حب الهال).

ثالثاً ـ لا يعرف (الهيل) باسم يحتاج إلى تعريف. وكان ينبغي أن يقال: «فُوهٌ من أفواه الطيب» وينص على أنه دخيل على اللغة العربية.

هل العَنُود رَجُل ؟!

● في شرح معنى اسم (العَنُود) في صفحة ١٢٣٠ وأنه «فَعُول: مبالغة من عَنَد، يقال: عقبةٌ عَنُود، أي صعبة المرتقى، وسحابة عَنُود: كثيرة المطر لا تكاد تُقلع، وناقة عَنود تنكّب (أي تتنكّب وتحيد عن) الطريق من نشاطها وقوتها، والقدح العنود (في الميسر) قدح يخرج فائزاً على غير جهة سائر القداح والعنود من الدواب: المتقدمة في السير».

بعد هذا الشرح المنقول من المعجم اللغوي يقول محرر المادة: يستخدم للذكور. . ! والمعروف أن من منهج معجم الأسماء أن يبين في تفسير كل اسم نوعه من حيث استخدامه: للذكور والإناث، مثل اسم: نجاح، أو للذكور فقط، مثل: نجا، أو للإناث فقط، مثل: نجاة. وقد خانهم التوفيق في اسم العنود الذي هو للإناث فقط، فقالوا: يستخدم للذكور. . وأقول لمحرري شهادات الميلاد في إدارات السجل المدني: هل سجلتم رجلاً اسمه العنود؟!

الكَنّة

● في تفسير اسم (كنّة) في صفحة ١٥٧٥ قيل: إنها المرّة من «كنّ» يقال: كَنَّ الشيءُ: استتر، وكنّ الشيءَ: ستره.

وغفل المعجم عن تفسير مهم يعرفه الخليجي لأول وهلة، وهو عربي فصيح مستقر

في لهجاتهم، وهو «الكَنّة امرأة الابن والأخ». وجمعها: كنائن وكنّات. .

ويدل وصف طريقة نطق الكاف في هـذا المعجم، وهـو نطق الكشكشـة، بـالجيم المهموسـة (جنّة) على أن هـذا الاسم خليجي، وأهل الخليج يعـرفـون (الكنّة) بـالمعنى الذي وضحناه.

السيدة ثاجبة

● ورد في المعجم اسم (ثاقب) في صفحـة: ٢٢٦ وهـو النـافـذ والمضيء المتقـد. . ولكن لم يرد اسم (ثاجبة) التي هي صورة من صور نطق (ثاقبة) في الخليج العربي.

الجِيدَة

● من الأسماء العائليـة في الخليج، كما هـو معـروف ومـا نص عليـه المعجم: اسم (الجيـدة) وقـد فسره محرر المعجم (في صفحـة ٣٦٧) على أنـه من (ج ي د) والجَيَد (بفتحتين): طول العنق. وضبط على هـذا بفتح الجيم. وبين المعجم نطقـاً آخـر هـو (جِيدة) بكسر الجيم وفسره بأنه وزن فِعْلة بمعنى الجود. .

والرأي عندي: أن لفظ الجِيدة (بـالجيم المعطشـة المكسـورة) لفظ فـارسي الأصل، ومعناه في الفارسية: المنتخب، الفاكهة المقطـوفـة، والمبسـوط، فهـو اسم مفعـول من المصدر (جيدن) أي قطف الفواكه، الانتخاب، البسط. .

بنت اسمها نَيْماء

● اسم فريد في العينـة التي قـام عليهـا البحث، ينطقـه أصحـاب التسميـة (نَيْما) ويفصّحه محرر المعجم (نَيْماء) في صفحة: ١٧٩٧ ويفسره بأنـه من (ن و م) وزن فَعْلاء من النوم أي النعاس ونوم الريح والنار والسوق!

ولا أدري لماذا اتجه تفسير المحرر لهذا الاسم الفريد إلى النوم ولم يتجه إلى معنى جميل في مجال مختلف تماماً. وهو : النِيم (بكسر النون) كل ليّن من الثياب أو العيش، وهو أيضاً الفَرْو القصير الذي يصنع من جلود الأرانب، والنِيم أيضاً: عنب الثعلب.

الممثلة كوكا

● توقف محرر اسم (كوكا) في صفحة ١٤٧٨ قائلا: «لعله صيغة تمليح لعدد من أسماء الإناث التي تبدأ بحرف الكاف مثل كوكب وكوثر. يستخدم للإناث واسماً عائلياً».

والحقيقة غير ذلك، فلفظ (كوكا) فارسي، معناه: صوت مرتفع جداً، أو صياح. و(كوك) بغير ألف معناه: تسريح، خياطة.

أبو نواس

● في تفسير اسم (بانواس) في صفحة ١٧٨٧، قالوا: نوّاس وزن فعّال من (ن و س) وهو المضطرب المسترخي. أما نُواس (بضم النون وتخفيف الواو) فهو ما تعلق وتدلّى من السقف من خيوط سود ونحوها، يقال: نُواس العنكبوت أي نسجه.

وأقول لهم: ما دمتم نقلتم معنى لغوياً فالتفسير نظرياً محتمل الصحة. ولكن إذا وجدت رواية موثقة فإنها أحق أن يؤخذ بها. والذي روي في تفسير اسم الملك الحميري الذي هو «ذو نُواس» أنه سمي بذلك لذؤابة (شعر مقدم الرأس) كانت تنوس أي تتحرك وتتذبذب متدلية. ونص (الصحاح): «الذؤابتين كانتا تنوسان على ظهره. وفي رواية: على عاتقيه».

فهذا التفسير هو الأحق بالاتباع، وهو راجع إلى معنى التدلي وإن لم يكن من السقف!!

لقب الشاوِي

● في بيان اسم «شاوِي» ولقب «الشاوي» في صفحة: ٨٩٣ قال محرر المعجم: «من (ش و ي) وزن الفاعليّ نسبة إلى «الشاوي» وهو من ينضج اللحم بمباشرة النار، وشاوي الماء مُسَخِّنه، ومن أصاب الشيء في مقتل، والشاوي تلال بالسعودية، أو نسبة إلى «شاوة قرية في محافظة الدقهلية بمصر». وأقول للمحرر: هذا اللقب خليجي، ولا يريدون به أيَّ معنى من المعاني السابقة، لا شاوي اللحم، ولا مسخن الماء، ولا من أصاب الشيء في مقتل.. ولم يكونوا من سكان «شاوة» في مصر..! بل الشاوي عند أهل الخليج: صاحبُ الشاء، وراعي الشاة، والشياه «جمع شاة وهي الواحدة من الضأن والمعز والظباء» وهذا المعنى فصيح لو بحثت عنه في «القاموس المحيط» لوجدته، حيث جاء فيه (٤/ ٢٨٩): «ورجل شاوِيّ وشاهِيّ: صاحب شاء»!

الساس

● وهذا اسم آخر، فسره المحرر بتفسير جانبه الصواب، ولو عرف شيئاً من لهجات الخليج ولهجات البدو لاهتدى إلى المعنى الصحيح.

يقول محرر مادة «الساس»: «من (س و س) وزن الفَعْل وهو العُثّ الذي يقع في الحبوب والطعام والصوف والثياب والخشب فيأكلها، وكل شيء تآكل بفعل عوامل طبيعية أو كيميائية والسوس القادح في الأسنان» (ص ٧٦). ألم يكن أكثر ملاءمة للاسم من العُثّة أن تقول نقلاً عن «تاج العروس»: «رجل ساسٌ من قوم ساسةٍ وسُوَّاس»؟ و«السُّوس» هو الطبيعة والأصل والخلق والسجية؟!

ولكن سأختار لك أصلاً آخر من لهجات الخليج ولهجات البدو في مصر، وهو من مادة «أ س س» فالساس عندهم هو الأصل والسلالة، والساس هو الصخر أو الحجر الذي يجعل أساساً للبيوت، وحذفت همزة (أساس)، واقرأ معي قول الشاعر الخليجي مادحاً:

شِيخٍ وله تُوريخ ساسٍ على ساسْ أصـــل من ســــابق وجوهٍ مسافير

يا عزيزي المحرر: إن المعجم وحـده لا يفسر الأسماء، بل لابـد لك من الـرجـوع إلى المجتمع!!

دُعبس ودِعبيس

● يتصل بما قلته آنفاً من ضرورة الرجوع إلى المجتمع ولهجته عند تفسير الأسماء، مـا ذهب إليه المعجم في تفسير اسمي «دُعبس» و«دِغْبيس» في صفحـة: ٥٨٣ فقـد ذهب المحرر إلى تفسير يعاقب عليه القانون حيث قال عن دعبس: «صورة كتابية صوتيـة عن «دُعُبوث»: «من (د ع ب ث) وزن فُعلول، وهو المخنّث، وقيل: الأحمق قليل الثبات» وفي «دِعبيس» قال: لعله تصغير «دُعبس».

وأقول للمحـرر: لماذا لم «تُدَعِبس» في المراجع عن معنى أصح وأرقى من «دُعبـوث» الذي أهمله صاحب الصحاح، و«دُعبوس» الذي أهمله الصحاح واللسان؟!

الآنسة نِيبال

● في تفسير اسم (نيبال) في صفحة: ١٧٩٥ قال محرر المعجم: «اسم دولة تقع بين الهند والصين».

وأقول له: لو كان اسماً لبنت واحدة لقلت إن أمهـا ولـدتها في دولـة (نيبـال) ولكن العينة اشتملت على عشرين اسماً.

لماذا لا تكون نيبال صورة من كلمـة «نِبـال» جمع نَبْل مثل: سِهـام جمع سَهْم، وقـد زيدت الياء مثل (رِيهام) أي رِهام. و«نِيهال» أي نِهال!

تعريف غير علمي

● في تفسير اسم «كَمُّون» و «كَمُّونة» عرف المحرر «الكَمُّون» بأنه: «نبات يستخدم في عمل نوع من الشراب» (صفحة: ١٤٧٢).

وأقول للمحرر: من شروط التعريف العلمي المنطقي أن يكون جامعاً لأفراد الجنس، مانعاً من دخول غيره فيه..

وهذا التعريف الذي قدمته للكَمُّون لم يتحقق فيه الشرط، فما أكثر أنواع النبات التي يصنع منها الشراب. وما هذا الأسلوب الذي صيغ به التعريف: (عمل نوع)! وهل الكمّون نوع واحد؟ لا: فهناك الكمون الحلو وهو الآنسون، وهناك الكمون الأرمني وهو الكرويا، وهناك الحبشي والبري..

لم أطلب منك أن تتوسع وتذكر كل هذا في تفسير الاسم، بل أردت البرهنة على أن تعريفك غير جامع وغير مانع!!

لماذا الأردن

● في تفسير «الشَّلِيل» وأنه الثوب المخيط، وحِجْر الثوب، نسب محرر المعجم (ص: ٩٤٣) هذا المعنى الأخير إلى اللهجة الأردنية، وقال: «يقول الأردني إذا أراد إعطاء شخص شيئاً: افتح شليلك».

وأقول له: كان ينبغي عليك ـ وأنت تكتب في موسوعة ـ أن تسلك سبيل الاستقراء العلمي ولا تقصر الكلمة على لهجة واحدة.

والحقيقة أن (الشَلِيل) بمعنى حجر الثوب موجود في لهجات الخليج العربي، وفي المثل الخليجي: «إذا عَطُوك الشيوخ مَرَق حِطّه في شِليلك» فلماذا لهجة الأردن وحدها؟!

الاستقراء الناقص

من الاتجاه الموسوعي في المعجم أن يبين الأقطار التي تستعمل فيها بعض الأسماء للقبيلة أو العائلة، ولكن تبين لنا أن الاستقراء في هذه الناحية ناقص. وفيما يلي أمثلة من عائلات أو قبائل لم تذكر كل مواطنها:

- الخُليفيّ والخليفات (ص: ٥٣٦) قال المعجم: «من صور استخدامه أخيراً أنه اسم عائلي في السعودية والكويت وتونس ومصر» وقد نسي المؤلفون أن الخليفات من قبائل قطر.
- المسند (ص: ١٦٠٣) لم يذكروا أنه اسم عائلي في قطر.
- آل شافي (ص: ٨٨٦) قال المعجم: «من صور استخدامه أخيراً أنه اسم عائلي في السعودية ومصر» ولم يذكر المؤلفون أنه اسم عائلي في قطر.
- النّعيمي (ص: ١٧٧٣) قال المعجم: «اسم عائلي في السعودية وعُمان والإمارات وقطر» وفاتهم أن يذكروا: البحرين أيضاً.
- السّبيعي (ص: ٧٨٠) قال المعجم: «من صور استخدامه أخيراً أنه اسم عائلي في عُمان والسعودية والكويت» وفاتهم أن يقولوا: وقطر.
- الجفَّالي (ص: ٣٢٤) قال المعجم: «اسم عائلي في السعودية» ولم يذكروا: قطر.
- الغانم (ص: ١٢٥٨) قال المعجم: «اسم عائلي في مصر» ولم يذكروا: الكويت وقطر.
- المنصوري (ص: ١٦٨١) قالوا: «اسم عائلي في مصر». ولم يذكروا: قطر.
- الماجد (ص: ١٥١٤) قال المعجم: «اسم عائلي في السعودية ومصر وتونس» وأضيف إلى ذلك: وقطر.
- المانع (ص: ١٥٢٢) قال المعجم: «اسم عائلي في السعودية والكويت» وأضيف إلى ذلك: وقطر.

ـ المالكي (ص: ١٥٢٢) قال المعجم: «اسم عائلي في مصر وتونس وعُمان» وأقول لهم: نسيتم قطر والبحرين.

ـ الخاطر (ص: ٤٩٥) قـال المعجم: «اسم عـائلي في مصر» ونسـوا أن عـائلـة الخاطـر موجودة في قطر.

ـ الملاّ (ص: ١٦٦٢) قال المعجم: «اسم عائلي في مصر والكويت والسعودية» وأقـول لهم. فأين قطر والبحرين والإمارات؟

إلى هنا تنتهي الملاحظات التي لم نجد بداً من إبدائها. . والله ولي التوفيق.

* * *

الشعر العربي في أزمة الخليج *

أ. د. ماهر حسن فهمي

استاذ بقسم اللغة العربية

ـ هل يمكن أن نستبعد من دائرة الفن الخالد كل أشعار المناسبات؟ وهل نعتبر ما يقال في أزمة الخليج هو من شعر المناسبات؟

ـ لماذا يلجأ شعراء الشعر الحر الى الاتجاه العمودي في المناسبات، ولماذا لا يلجأ شعراء الشعر العمودي إلى الشعر الحر؟

ـ هل يمكن للشعر أن يعرض لقضايا الفكر في وطننا العربي وهو ما يزال مغروسا في الأزمة؟ وأي طريق يسلك؟

ـ وهل يمكن أن نساوي بين الأديب المناضل والأديب المشاهد؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن نساوي على سبيل المثال بين المتنبي وأبي تمام في وصف المعارك؟ لقد كان المتنبي يشارك في معارك سيف الدولة بسلاحه ثم يصف المعركة ولم يكن أبوتمام يشترك فيها، وكلاهما شاعر كبير. ولذلك يمكن أن نتساءل: أين الصدق الفني في شعر اليوم؟

يعتبر الشعر الذي قيل في أزمة الخليج حتى الآن، من «شعر المناسبات»، فالأزمة ما زالت على أشدها، وأغلب الذين كتبوا، كتبوا أكثر من قصيدة في أوقات متقاربة مثل سعاد الصباح وغازي القصيبي وعلي بن سعود آل ثاني وسواهم. على أن قضية شعر المناسبات قد تراجعت منذ فترة حين ناقشها د. مندور في كتابه «في الميزان الجديد»، وكان العقاد يصف شعر شوقي بأنه شعر مناسبات ولذلك فهو شعر لا يبقى إلا ببقاء المناسبة، وناقش مندور أبعاد القضية وخرج بأن القضية ليست قضية شعر مناسبات، ولكنها قضية الشاعر الكبير الذي يستطيع أن يخرج من إطار المناسبة الضيق إلى رحابة الموقف الانساني مثلما صنع ميخائيل نعيمة في قصيدته «أخي» التي قالها بمناسبة انتهاء الحرب العالمية الأولى ويقول فيها (١):

(*) كتب هذا البحث في فبراير ١٩٩١.

(١) في الميزان الجديد ص ٥٠.

أخي ان ضج بعد الحرب غربي بأعماله

وقدس ذكر من ماتوا وعظم بطش أبطاله

فلا تهزج لمن سادوا ولا تهزأ بمن دانا

بل اركع صامتا مثلي بقلب خاشع دام

لنبكي حظ موتانا

فلا نحن من المنتصرين ولا من المنهزمين، لسنا في العير ولا في النفير، فليس لنا أن نفرح ولا أن نحزن، وإنما لنا أن نخشع أمام الموت من الطرفين ومنا أيضا، لأن الموت ارتوى من دماء البشر جميعا، ولذلك بدأ بكلمة «أخي»، فالأخوة في الإنسانية هي ما يجمعنا، على الرغم مما بيننا من فروق في اللون، والدين، والقوة، والضعف. وتستمر القصيدة على هذا النحو تتخطى حدود المناسبة إلى الموقف الإنساني العام.

وكذلك كان الشأن في شعر الحرب عند المتنبي، فقد حول القصيدة من وصف المعركة إلى موقف عربي، موقف الفارس الذي يذود عن العرب اللاهين، ولو انحرف عن طريق الروم قليلا لوصلوا إلى كل مكان، بل إن جزءا من الأمة نفسها يكيد لبطلها كما يكيد له الروم:

ما الذي عنده تدور المنايا	كالذي عنده تدار الشمول
وسوى الروم خلف ظهرك روم	فعلى اي جانبيك تميل
لو تحرفت عن طريق الأعادي	ربط السد خيلهم والنخيل

وقضية الشعر الحر والشعر العمودي تعتبر أيضا من القضايا التي أغلقت ملفاتها، فنحن نستحسن الشعر الجيد من كلا اللونين، والمقصود بالشعر الجيد، الشعر الذي يستجيده المتذوق على ضوء امتلاك الشاعر لادواته الفنية، وتعبيره عن الصراع الداخلي من أجل اعادة تكوين الحياة بصورة أسمى، واذا كان النقاد يضيفون قيما أخرى كالبنية العضوية والصورة الشعرية، فإن المتذوق عادة ما يكتفي بالصدق الفني الذي ينتقل من المبدع إلى المتلقي عن طريق ما يسمى أحيانا بنظرية العدوى، فيؤثر في السامع تأثيرا

انفعاليا من غير روية كما يقول عبدالقاهر الجرجاني .

وهذه الفقرة المركزة ربما تحتاج إلى شيء من التفصيل في بعض الجوانب ، فالمقصود بالأدوات الفنية هي اللغة ودلالاتها واكتنازها و إيحاءاتها او رمزيتها ، وفي المقابل المباشرة والتقرير والنثرية .

فمن الواضح أن قول الشاعر الهذلي (وإذا المنية أنشبت أظفارها ، ألفيت كل تميمة لا تنفع) يختلف عن قول أبي العتاهية (مات والله سعيد بن وهب ، رحم الله سعيدا بن وهب) فالخيال المتوهج في البيت الأول يختلف عن التعبير التقريري في البيت الثاني وهذا يقودنا إلى قيمة الاستعارة في الشعر، بل قد يقودنا إلى نظرية النظم كلها .

ومن الواضح أن قول الرصافي في الفتاة البائسة :

لقيتها ليتني ما كنت ألقاها　　　تمشي وقد أثقل الإملاق ممشاها

يختلف عن قول بدر شاكر السياب في «العمياء» (١) :

ويح العراق ، أكان عدلا فيه أنك تدفعين

سهاد مقلتك الضريرة

ثمنا لملء يديك زيتا من منابعه الغزيرة

كي يبصر المصباح بالنور الذي لا تنظرين

الأول حكاية ، والثاني بناء درامي فيه الصراع وإن كان لا يتطور، وفيه السؤال الذي يدفعنا إلى التفكير بعد أن تهدأ انفعالاتنا ، وفيه الموسيقى التعبيرية بدلا من الموسيقى التطريبية . وإذا كنا نستجيد مطولة «العمياء» لبدر شاكر السياب ، فإنا نستجيد أيضا من الشعر الحر مطولات أخرى مثل «رسالة من أب مصري إلى الرئيس ترومان» لعبدالرحمن الشرقاوي ومطولة «لا تصالح» لأمل دنقل ، و«هوامش على دفتر النكسة» لنزار قباني ، و«بعد سنة» لغازي القصيبي وهي في النكسة أيضا ، وربما كان نزار أكثرهم

---

(١) الديوان ، ص ٥٠٩ .

مطولات مثل «ملاحظات في زمن الحب والحرب» و«منشورات فدائية على جدران اسرائيل» و«الخطاب» و«قصيدة اعتذار لابي تمام» وسواها.

وليس معنى ذلك أن الشعر الحر كله على هذا النحو، فيكفي أن نقرأ شيئا من «التصريح الأخير للناطق الرسمي باسم نفسه «لحبيب الصايغ» حين يقول في القصيدة الأولى: «هو لا يختفي في الأنا، ونحيط به نحن، نمسك أطراف أسمائه، خلسة، فجأة، صدفة، لفظة، حولنا، حوله نحن والامتدادات تبدأ في الانحناءات، تبدأ فيها ولا تنتهي». حتى ندرك أن خللا ما يصيب القصيدة الحرة، سببه الاستغلاق لا الغموض، كما أن خللا ما يمكن أن يصيب القصيدة العمودية يرجع إلى المباشرة.

ويتصل بموضوعنا مفهوم الاديب المناضل والاديب المشاهد. إن التاريخ يمنحنا هذا المثال، حين كان المتنبي يحارب الروم إلى جوار سيف الدولة بسيفه، ثم يعود ليحاربهم بقلمه فيتناول المعركة، ويصور النصر أو يعتذر عن الهزيمة، وروميانه في مجموعها تعتبر أروع شعر عربي خلد بطولة المعارك مع الدولة الرومانية كما يقول زكي المحاسني في دراسته عن «شعر الحرب في الادب العربي». ولم يكن أبوتمام رجل سيف، ولم يكن يشترك في المعارك الحربية، بل كان شاعرا ورجل قلم. وإذا كان المتنبي قد عاش في القرن الرابع، فقد عاش أبوتمام في القرن الثالث، وكانت معارك العرب والروم مشهورة أيضا، وكلنا نعرف قصيدة أبي تمام التي قالها في فتح «عمورية» حين صاحت امرأة من العرب «وامعتصماه» في مدينة زبطرة في الثغور، فقام المعتصم قائلا: لبيك، وجهز جيشه على وجه السرعة واندفع يقوده حتى كانت المعركة التي تحدث عنها أبوتمام في قصيدته التي تقع في سبعين بيتا ويقول فيها:

السيف أصدق أنباء من الكتب — في حده الحد بين الجد واللعب
يا يوم وقعة عمورية انصرفت — عنك المنى حفلا معسولة الحلب
غادرت فيها بهيم الليل وهو وضحى — يقله وسطها صبح من اللهب
لبيت صوتا زبطريا هرقت له — كأس الكرى ورضاب الخرد العرب
تسعون ألفا كآساد الشرى نضجت — جلودهم قبل نضج التين والعنب

وقد حاولت الموازنة بينها وبين قصيدة المتنبي في موقف مشابه وهو معركة «الحدث»[1]، وعلى الرغم من إعجابي الشديد بالمتنبي وعلى الأخص في هذه القصيدة التي أراها حققت الوحدة الضوية المركبة ببداية كالنشيد، ثم المعركة كأنك تراها، ثم تعقيب كترديد الجوقة، كأنما تأثر بتلخيص الفارابي لفن الشعر لأرسطو، والتي يقول المتنبي فيها:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم ... وتأتي على قدر الكرام المكارم
هل الحدث الحمراء تعرف لونها ... وتعلم أي الساقيين الغمائم
سقتها الغمام الغر قبل نزوله ... فلما دنا منها سقتها الجماجم
بناها فأعلى والقنا يقرع القنا ... وموج المنايا حولها متلاطم
أتوك يجرون الحديد كأنما ... سروا بجياد مالهن قوائم
فلله وقت ذوب الغش ناره ... فلم يبق إلا صارم أو ضبارم
وقفت وما في الموت شك لواقف ... كأنك في جفن الردى وهو نائم

لم أستطع أن أحكم لأحدهما على الآخر، لأن قصيدة أبي تمام بما فيها من صدق فني استطاعت أن تعوض صدق الواقع، والصدق الفني بتعبير مختصر هو صدق الانفعال الذي يحرك الخيال، ويدفعه إلى تركيب الصور، وغالبا ما تقوم صورة بالسيطرة على بقية الصور وصهرها حتى تخرج قادرة على التأثير والبقاء من غربال الزمن في ضوء إمكانات الشاعر وقدراته الفنية، فنرى النضال بالكلمة مساويا للنضال بالسيف.

كان الهم العربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية هو البحث عن المخلص، فكل الدول العربية ـ مع استثناءات قليلة ـ لا تزال محتلة، سواء أكان هذا المخلص في صورة فرد أو في صورة دولة عربية.

وكان عبدالناصر منذ كسر احتكار السلاح ووقع وثيقة جلاء البريطانيين عن مصر

---

(١) الديوان، ص ٢٩٠.

وأمم قناة السويس وأنشأ السد العالي، وتصدى للعدوان الثلاثي، ودعم الثورة الجزائرية، وأقام الوحدة مع سوريا، هو المخلص في نظر الجموع العربية. لم تلتف الأمة حول شخص كما التفت حوله، كأنها جسم طموحات عربية موءودة، ولذلك عندما مات لم يرثه الشعراء رثاء كبير مات، ولكنه رثاء أمل لمع ثم انطفأ. يقول نزار قباني:

«قتلناك ليس جديدا علينا اغتيال الصحابة والأولياء، فتاريخنا كله محنة، وأيامنا كلها كربلا. نزلت علينا كتابا جميلا، ولكننا لا نجيد القراءة، تركناك في شمس سيناء وحدك، تكلم ربك في الطور وحدك. قتلناك نحن بكلتا يدينا وقلنا المنية. لماذا قبلت المجيء إلينا، فمثلك كان كثيرا علينا. سقيناك سم العروبة حتى شبعت، رميناك في نار عمان حتى احترقت، لماذا ظهرت بأرض النفاق لماذا ظهرت؟ وراء الجنازة سارت قريش، فهذا هشام وهذا زياد، وهذا يريق الدموع عليك وخنجره تحت ثوب الحداد».

ثم توالت الأحداث بعد حرب ١٩٧٣ فوقعت معاهدة «كامب ديفيد» وأبعدت مصر عن الساحة العربية، وكأنما حدث خلل في توازن القوى، حرب بين العراق وايران في المشرق، وحرب الصحراء في المغرب، وحرب بين ليبيا وتشاد، وحرب في جنوب السودان والحرب الاهلية في لبنان تزداد ضراوة فكل القوى تحارب كل القوى، وخرجت المنظمة من لبنان كما خرجت من قبل من الاردن، خرجت إلى تونس حيث نقلت إليها الجامعة العربية. ولكن اكبر هذه المعارك كانت بين العراق وايران، فالعراق يمثل البوابة الشرقية للوطن العربي، ولذلك عندما طلب العراق السلاح والرجال سارعت مصر برغم القطيعة السياسية إلى مده بما يريد، كما أمدته دول الخليج بالمال ليصمد. وصمد العراق في حرب استمرت ثماني سنوات، عرض الصلح خلالها على إيران أكثر من مرة فأبت لأنه البادىء بالعدوان، حتى إذا يئست ايران من النصر، أعلنت قبولها للصلح. وخرج العراق قويا عسكريا، ضعيفا اقتصاديا، ولكنه كان في نظر الانسان العربي، حين هدد اسرائيل بحرق نصفها، المخلص الجديد.

كان العراق في نظر الكثيرين، مهيأ لدور الريادة فهو يملك البترول ويملك الثروة المائية والأراضي الزراعية، ويملك القوة العسكرية، ولكنه استنزف موارده في حرب السنوات الثماني دون طائل، فلم يكن توازن القوى يمسح بأن ينتصر أحد الطرفين على

الآخر انتصارا حاسما، حتى لا يهدد الخليج الذي يمثل بتروله للغرب عصب الصناعة ودماء الحياة التي ينبغي ان تتدفق إلى شرايين الغرب بأسعار تدور حول المعدل الموجود اليوم، وأمامه نصف قرن حتى يأخذ في النضوب أو يصل العلماء إلى البديل في صورة الطاقة الذرية بأسلوب مأمون. ولكن العراق لم يكد يخرج من مغامرته الأولى قويا عسكريا ضعيفا اقتصاديا، حتى دخل مغامرة أخرى غير محسوبة ظنا منه أنها الحل الأمثل للمشكلة الاقتصادية فاحتل الكويت، وهنا قامت الدنيا ولم تقعد لا لأنه ابتلع دولة في الجامعة العربية وعضوا في الأمم المتحدة وحسب، ولا لأنه ارتكب من الأهوال في الكويت ما فاق كل حد دون مبرر فقط، ولكن لأنه أخل بالتوازن الدولي مرة أخرى وأصبح يسيطر على ربع احتياطي بترول العالم من ناحية، ويهدد أمن الخليج كله من ناحية أخرى.

وإذا كان هم المثقف هو صناعة المواقف في صفوف الرأي العام، فيحسن الوقوف، امام بعض المحاور. عام ١٩٨١ صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية دراسة ميدانية عنوانها «اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة». والخلاصة التي وصلت إليها الدراسة الميدانية بعد تحديد المفاهيم الإحصائية، وموضوع العينات والرأي العام والبعد الطبقي في الدراسة، ثم رؤساء الفرق القطرية الميدانية وكلهم أساتذة في الجامعات، ثم تحديد فريق تحليل المضمون باشراف سيد يس مدير مركز الدراسات السياسية بالأهرام، وتصوير المصاعب الهائلة التي اعترت صدور الدراسة المليئة بالإحصائيات والرسوم البيانية، عام واحد وثمانين وتسعمائة وألف.

«يظل أمل الوحدة العربية قويا عارما بين الأغلبية العظمى، ولكن هذا المطلب يتصف في الوقت الحاضر بكثير من الواقعية والعقلانية. وقد عبرت أغلبية الرأي العام العربي عن تفضيلها لتوحيد سياسي فيدرالي، يحتفظ فيه كل قطر باستقلاله الداخلي، وتصريف شؤونه المحلية، مع وجود حكومة مركزية تضطلع بمهام الدفاع والسياسة الخارجية والتنسيق بين الاقطار في مجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية. وقد أظهرت الأغلبية الساحقة تفضيلها لاتمام الوحدة بالطرق السلمية الديمقراطية، سواء أكانت وحدة جزئية بين قطرين أو أكثر أم وحدة شاملة، وكان رفضها لاستخدام العنف

العسكري لتحقيق الوحدة رفضا جازما. والرأي العام العربي يدرك الوحدة الآن ليس فقط كسبيل للقوة والمنعة ضد محاولات الهيمن، وإنما ايضا كوسيلة لخدمة كل قطر ولخدمة الفرد، ولخدمة أبنائه في المستقبل (١)».

مرة ثانية يعود مركز دراسات الوحدة العربية لدراسة النظام الاجتماعي العربي الجديد (دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية) وهو جزء من مشروع حول الدول العربية الفقيرة والغنية عام ١٩٨٢ يتولى تنسيقه السيد يس مدير مركز الدراسات السياسية في مؤسسة الأهرام مع جامعة كاليفورنيا بلوس انجلوس. ويحتوي هذا المجلد على ما يقرب من إربعين جدولا إحصائيا ويركز بدرجة أكبر على كل من مصر والسعودية. وجوهر التفاضل والتكامل الجديد، بين مصدري اليد العاملة وبين مستورديها قد ينطوي على أكثر من وجه للتشوه في تطور الهياكل الاجتماعية والاقتصادية في الوطن العربي. ومع هذا كله فإن هذا الاعتماد العربي المتبادل الجديد هو نسيج صنعته أيادي الملايين من العاملين، وملايين أخرى من الذين يعولونهم على جانبي خط الثروة في الوطن العربي. إنه ارتباط متبادل عجلت بمولده حرب تشرين ١٩٧٣. إن الاغنياء من حيث الثروة على صعيد الوطن العربي الكبير هم فقراء في كل شيء آخر تقريبا. في القوى العاملة والتطور الاجتماعي وتنويع القاعدة الاقتصادية والقدرات العسكرية، ومن ناحية اخرى هناك بعض البلدان المتوسطة بل والفقيرة (مصر مثلا) تملك برغم تواضع ثروتها، وبرغ قسوة مشاكلها الاقتصادية، مزيدا من امكانات قوة العمل، والتكوينات الاجتماعية والاقتصادية، وسبل التنويع، الاقتصادي والقدرات العسكرية. هذه التشوهات ينبثق عنها نظام عربي بمصادر التوتر السافر والمحتمل. لقد تغاضت قطاعات رئيسية من المجتمع العربي عن حقها في المشاركة السياسية ومطالبتها بها رغم كون هذه المشاركة عنصرا مهما من عناصر التنمية. لقد كان التغاضي المؤقت نتيجة الاعتقاد بأن بعضا من النظم الحاكمة كان مشغولا في مهام رئيسية كبرى في بناء الدولة الحديثة، والسعي نحو تحقيق الوحدة العربية وتأكيد الاستقلال الاقتصادي والسياسي والأخذ بأسباب التصنيع وإرساء قواعد العدالة الاجتماعية وبناء الجيوش. والخلاصة أن

---

(١) اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة، ص ٣٣٨/ ٣٣٩.

النظام الاجتماعي الجديد الذي كان النفط هو المحرك الأول له نتجت عنه توترات جديدة، وكشف مدى عجز النخب الحاكمة في الوطن العربي عن معالجة التوترات القديمة والجديدة، وزاد الأمر سوءا أن هذه النخب قد دخلت في غمار صراع داخلي فيما بينها، فأبواق الدعاية التي يتحكم فيها كل بلد، لا تكف عن تعرية البلد الآخر والتشهير بالنخبة الحاكمة فيه. وفي ضوء هذا انتشرت في صفوف القواعد الجماهيرية العربية مشاعر الشك واللامبالاة والمرارة والسخط.

إن المفارقة في هذا كله تتمثل في أن النمو الاقتصادي للوطن العربي قد أدى الى نمو الطبقة الوسطى، والطبقة العمالية، لكن هذا لم يصحبه قدر من العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية، ومن هنا فإن هذه الطبقات المتنامية، قد يتضاعف استعدادها لتقويض أركان النظام الاجتماعي العربي الراهن من الأساس [(١)].

ثم عاد مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ١٩٨٧ لعقد مؤتمر عن «النظام الاقليمي العربي» حضره ستون مثقفا عربيا من مختلف الأقطار، وأكد نفس النتائج السابقة عن فقدان الاستراتيجية العربية الشاملة للتنمية وتجاهل العدالة الاجتماعية والتحدي الديمقراطي والوصول إلى لغة مشتركة بين الأنظمة العربية بعد أن استولت الثروة على زمام المبادرة في صياغة النظام الجديد للمنطقة.

وهكذا دق المثقفون العرب من الخبراء وأساتذة الجامعات والمفكرين ناقوس الخطر قبل وقوعه بسنوات.

في ضوء هذه الاعتبارات ننظر إلى شعرنا العربي الذي قيل في «أزمة الخليج» ويمكن أن نقسمه إلى عدة أقسام:

أ ـ البكاء والهجاء وهي قصائد انفعالية خالصة.

ب ـ الإدانة وفيها حكم بطبيعة الحال بمعنى أن العقل يتدخل بصورة من الصور.

ج ـ الصمود وهي قصائد المواقف التي تقبل التحدي.

د ـ التحليل وهذا آخر الأقسام ظهورا لانه يخرج عن أدب المناسبات أصلا إلى لون من

---

(١) النظام الاجتماعي العربي الجديد، ص ٢٥٢ ـ ٢٧٤.

التأمل الذي يوصل إلى التحليل من ناحية، والعرض الدرامي من ناحية أخرى ليشكل التجربة الناضجة.

والبكاء قليل كأنما جفت عيوننا من كثرة ما بكينا، وكما يقول نزار قباني «فأيامنا كلها محنة، وتاريخنا كله كربلاء» ولعله الإحساس بأن الموقف ليس موقف بكاء، أو كما يقول أحد الشعراء العرب: «بكاؤكما يشفي وإن كان لا يجدي». ففي ٢٧ أغسطس نشر غازي القصيبي قصيدته «بغداد» والكارثة في بدايتها:

سترت وجهي يا بغداد من خجلي	وصحت قل يا فمي شعرا فلم يقل
أين القصائد غراء مجنحة	عن الصبا والظبى واليأس والأمل
فأعول الشعر يا بغداد في قلمي	وأنشد الدمع يا بغداد في مقلي

ويشاركه الدكتور حجر أحمد حجر إحساسه بالفيجعة فيقول في قصيدة نشرتها جريدة الراية بعنوان «الكويت»:

اسم الكويت يثير اليوم أشجاني	تلك الكويت بلادي موطني الثاني
أبكي عليها وهذا الخطب مزقها	ولست أنكر أن الخطب أبكاني
هل وحدة العرب «بالرشاش» تصنعها	ويقتل العرب باسم الوحدة الجاني

وفي ٧/ ١٠/ ١٩٩٠ نشر فاروق جويدة قصيدة في «الأهرام» بعنوان (مرثية ما قبل الغروب) وما دامت مرثية فمن المتوقع أن نجد بكاء:

في أي شيء أمام الله قد عدلوا	تاريخنا القتل والإرهاب والدجل
نبكي على أمة ماتت عزائمها	وفوق أشلائها تساقط الهمم
هل ينفع الدمع بعد اليوم في وطن	من حرقة الدمع ما عادت له مقل؟

وفي الوقت نفسه نشرت الصحف مجموعة أخرى من القصائد لغازي القصيبي وغيره مليئة بالهجاء، الذي يبين أن الموقف ما زال موقفا انفعاليا، لأن رد الفعل المباشر إما أن

يكون بكاء أو سبابا ماد منا لا نقوى على الردع. يقول عبدالرحمن عبدالله الواصل من قصيدة نشرتها جريدة الشرق في ٢٢ اكتوبر ١٩٩٠، وهي قصيدة تصور حلما تحول إلى كابوس ولذلك يلعن الشاعر الشيطان الذي تسبب في هذا الكابوس وأضاع الحلم، وهي حوار بين الشاعر وابنته الصغيرة ولكن نهايتها هجاء انفعالي:

أملت فيك وأمل العرب ... وحلمت حيث سما بي الأدب
فرسمت منك لطفلتي بطلا ... شهما يكاد إلى العلا يثب
أو لست من بالقادسية قد ... حققت نصرا دونه الريب
فحدودنا الشرقية امتنعت ... عن فارس وأصابها الوصب
قالت تؤنبني وما علمت ... أني مصاب مثلها كرب
أبتاه ما قد قلت لي سلفا ... اليوم أعلم أنه كذب
شاهدت بالرائي الكويت غدت ... طللا به الأشباح واللهب
فمساكن منهوبة علنا ... وحرائر تسبى وتغتصب...
فاسمع عويل نسائها ولكم ... هتفت بنصرك أيها الكلب
يا خائنا عد خاسئا فغدا ... ستري بخزي الدهر تنسحب

أما غازي القصيبي ففجيعته بلا حدود، ولذلك يكتب ثلاث قصائد(١)، الأولى يحاول فيها أن ينكر ما رأت عينه وما سمعت أذنه ولكن الحقيقة تدهمه، فتبدأ القصيدة هامسة، ثم يشتد وقعها ونبرتها (قولي له بغداد):

قولي له: «ما زلت عاصمة السنا ... يأوي إلى جفني وحاضرة السنى»
قولي له: «إن أنت خنت فلم أخن ... أو كنت أنت غدرت لم أغدر أنا»..
أرأيت يا بغداد لصك مجرما ... متكبرا متجبرا متفرعنا
هو دمل التاريخ لم يعبر على ... يوم به إلا ذوى وتعفنا
صبى على الوثن الذليل من اللظى ... ما يمسح الوثن الذليل من الدنا

---

(١) أحاسيس اللظى جدة ـ ١٩٩٠

والثانية (ونحن فهد) يتوازن فيها التحدي والهجاء:

أجل نحن الحجاز ونحن نجد ... هنا مجد لنا وهناك مجد
ونحن عسير مطلبها عسير ... ودون جبالها برق ورعد
ونحن الشاطىء الشرقي بحر ... وأصداف وأسياف وحشد
فذى تكريت يلعنك اليتامى ... فيرجف بالصدى لحد ولحد
وتزعم أنك القرشي جدا ... خسئت فما لهذا العار جد

أما الثالثة (شرف الشبيبة) فهي مهداة من شاعر كهل إلى آلاف المتطوعين للدفاع عن الكويت.

حي الشباب كتائبا وطلائعا ... يتدفقون بنادقا ومدافعا
عذري وفي الخمسين عذر للفتى ... أني وراءكم أسوق زوابعا
وأصك سفاح العراق بكلمة ... لم تتخذ خوفا الحمام براقعا
بصقت عليه وزلزلته ومزقت ... عن وجهه ذاك القناع الخادعا

وتتوالى ألفاظ الهجاء عند عبدالرحمن المعاودة وعلي بن سعود آل ثاني ومحمد ابن خليفة العطية ومحيى محمود وسواهم، معجمنا العربي مليء بهذه الألفاظ، فالنظام العراقي ملتقط من المستنقع ومن أهل النذالة ومن أراذل أمتنا وهو سفيه رديء الأصل جاهل خسيس، وكلب الشر إلى آخر هذا المعجم. ومن الطبيعي أن نستمع إلى هذا اللون من الطرف الآخر، فهو اكثر الألوان وضوحاً.

ثم نرى القسم الثاني، وهو الإدانة، ولغازي القصيبي قصيدتان وثالثة لتوفيق الفيل. والملاحظ أن كل شعر غازي القصيبي في هذه المحنة التزم عمود الشعر وابتعد عن الشعر الحر، ومن الواضح أن الإدانة تعقب البكاء والسباب، لكنها هي الاخرى مرحلة قريبة من الحدث، هي رد فعل للحدث، لكنها رد فعل هادىء، ولذلك غلب عليها التساؤل، وخطاب الجماهير أصلح له هذا اللون الذي تعودنا أن نسمعه في

المحافل لكثافة أنغامه من ناحية، وغلبة النبرة الخطابية من ناحية أخرى، يقول القصيبي في (مرثية فارس سابق):

عجبا كيف اتخذناك صديقا؟ وحسبناك أخا برا شقيقا
واقتسمنا كسرة الخبز معا وكتبنا بالدما عهدا وثيقا
جيشنا كنت أجب يا جيشنا كيف ضيعت إلى القدس طريقا؟

والقصيدة الثانية عنوانها (يا أبا فيصل) وهي من نفس النغم الموسيقي (الرمل):

يا أخا المليون جندي أما يستحي المليون من ذبح مئين؟
يا أخا المليون جندي أما عدت من طهران عود الصاغرين؟
فيم هذي الحرب يا مشعلها ولم الأهوال من عشر سنين
يا أخا المليون جندي ألا قدتهم للمسجد الأقصى الحزين
أو لم يأتك من أخباره أنه في قبضة القيد رهين؟

وهكذا صنع توفيق الفيل في تساؤلاته الحائرة، وان كان لقصيدته نغمها الخاص (البسيط):

أيان يا ليل عن وادي ترتحل زلت بك الرجل أم تاهت بك السبل
يا أيها الليل هل تاهت مرابعنا وهل يمثل فينا (الذئب والحمل)؟
قالوا عرفنا طريق القدس نسلكه فهل مع الفجر ضلوا؟ ليتهم سألوا
سلوا المساجد هل هدوا مآذنها وروعوا جمعها يا بئس ما فعلوا
يا أيها الوثن الباغي بقوته هل ما تزال شعوب ربها هبل
ألا تزال بسوس بين أظهركم في عرض بادية ترغو بها الإبل
هذي هي القدس قد ديست كرامتها فنفذ العهد أو فليبطل الدجل

وهناك مجموعة أخرى من قصائد الإدانة اتخذت الشعر الحر شكلا لها، ولكن الواقع أنها برغم تفاوت تواريخها من أغسطس إلى نوفمبر، يبـدو فيهـا التأمل ومحاولـة التحليل للموقف ورؤية الشاعر.

كتب حامد طاهر وأحمد سويلم وصلاح أحمد ابراهيم وممدوح عزوز وكمال عـرفـات وسواهـم وكل قصيدة لها مذاقها الخاص، فقصيدة حامد طاهـر (الأحضـان العـربيـة) تسخر من كل الأحضان العربية التي يلقى بها بعضنا بعضا، بينما يخفي ما في الصـدر، ولذلك كان «الجراد العربي» الزاحف، صـورة للحقـد الـذي في الصـدور أكثـر فما هي صورة للغدر المفاجىء. ولكن بعض الشعراء الآخـرين مثل «ممـدوح عـزوز» يتنـاولـون القضية برؤية مختلفة، فرأس النظام في بغداد «تترى يتخفى بزي العروبـة» ولـذلك ذبح العروبة ليصنع لنفسه أمجادا شخصية:

أمس كان العراق حبيبي،
كنت فداء لعينيه، كان العراق
كنت أعشقه أملا عربيا،
وكنا نذوب معا في عناق
شرعة الله تجمعنا أخوين،
دما يتوحد، لا يستباح، دما لا يراق
آه ماذا جرى لدعاة العروبة،
ماذا جرى كي يخون الرفاق؟
كنت أحسبهم ذات يوم حماتي،
إذا هم غزاتي.
لو دفعت جنودك صوب فلسطين
حررت شبرا من القدس

كنا جميعا ذهبنا وراءك
واصطفيناك سيد كل السلاطين ،
كنا حملناك فوق الجبين ،
وفوق النجوم رفعنا لواءك ،
كنت في فرحة النصر أعطيتك الروح زادا لعينيك
يا فارس العصر ، قبلت كفيك ، «شلت حذاءك» .
لم تغدر بي وأنا في حماك؟
أيها المدعي أنك العربي الذي لا يخون ، تخون أخاك؟
هاك خنجرك الآن يقطر مني دما مسلما ، فتبت يداك .
سوف تسأل عنه ، وتسأل عني ، وعن أمة سقتها للهلاك
لم أعماك حقدك فاجتحت في لحظة من جنون ،
بلدا كان يعطيك ضوء العيون
لم أطلقت قطعانك الغازية
تحت جنح الظلام
دفعت ذئابك للهاوية
أيها الطاغية
كيف تجهل ما يعرف الطفل في البادية
حرمة الجار ، والذود عنه إذا ما استجار
أي إثم جنيت؟ أيها الفزع الجاثم الآن في كل بيت
لم قدت الوحوش الصناديد نحو الكويت؟
تستبيح النساء ، تروع أطفاله الآمنين
تشرد شعبا صغيرا ، يراك نصيرا

وبين حناياه كنت الرجاء،
غدوت حريقا على الشرفاء.
فواحسرتاه على الرافدين
جاوز الحد نيرون، يختال في كربلاء
يعد الصواريخ والكيمياء
ليصعد فوق ضحاياه يستقبل الشعراء،
ويلهو سعيدا برأس الحسين
أيها التترى الذي يتخفى بزي العروبة
أغرقتنا بالوعود الكذوبة
إنا كفرنا بكل مزاعمك المتلرية
فارحل الى زمن البربرية
واترك لنا زمنا للوئام، لفجر جديد.
إيه بغداد يا واحة للسلام
سألتك بالله أين الرشيد؟

لقد بدأ الأمل والفجر ليس فقط فجر الكويت، ولكنه فجر جديد ربما للأمة العربية كلها. وهناك قصيدة عنوانها «صمود شعب» بالفاكس إلى صدام، شعر أحمد السقاف:

معذرة يا حضرة الرئيس
يا من يسوق جيشه إلى الكويت
والقدس يعلو كربها في كل بيت
إن خانني الكلام

ففكري المفجوع في ذهول
من أين لي التعبير يا رئيس هل تبقى ما يصح أن يقال . . .
انظر إلى جزيرة العرب
وأنشر خريطة الخليج
تجد كويتنا ليست من العراق
وليس بينها وبينكم شقاق
كانت لكم في الحرب أقوى من سند
وما لها نعم المدد
فما الذي غيركم
وما الذي سيركم
لتسحقوا معاني الإخاء
وتنسفوا ما قد صنعنا من بناء
فجيعة والله يا رئيس
صبرا ـ رجاء ـ أيها المشردون
في مصر أو لندن أو جنيف
وفي بلاد المغرب ،
وتحت كل كوكب
يا أيها المبعثرون في الخليج
صبرا فإن الفجر يقترب
وكل شيء راجع كما نحب
لن يهزم الغزو عزائم الرجال
ولن يضيع في شفاهنا السؤال

أتسلب الأوطان باجتياح؟ ويعبد المخلوق بالسلاح؟
هيهات نرضى أن نبارك الخضوع، فالله وحده له الخشوع.

وهكذا صنع مبارك بن سيف في قصيدته «سارة» شهيدة الكويت، وعندما يقول: «الفجر آت يا كويت الفجر آت» أشعر أنه يحدو القافلة حتى لا تهن عزائمها. وسعاد الصباح لها أكثر من قصيدة «سيرحل المغول» و«سوف نبقى واقفين». ولكن سعاد الصباح هنا غير سعاد الصباح التي عرفناها في ديوانها الأخير وفي المهرجانات الادبية .

سعاد الصباح التي عرفناها شاعرة الحب، وهي هنا تحاول أن تكون شاعرة المقاومة، لكنها تبدأ حماسية ثم ترق، مثلما حدث في قصيدتها «سيرحل المغول» (٢٠ سبتمبر ١٩٩٠):

(سيرحل المغول، ويرجع البحر إلى مكانه، ويرجع الشعب الكويتي إلى عنوانه، وترجع الشطآن والأمواج والحقول، وتشرق الشمس بكل بيت، وترجع الكويت للكويت) ثم ترق فتقول: (سوف نظل دائما وراءهم نقذفهم بالنار والبروق والزوابع، سوف نظل دائما وراءهم، نضربهم بالغضب الكبير بالقضبان بالأمواس بالفؤوس بالكؤوس، بالكعوب بالبراقع) وهكذا الشأن في قصيدتها «سوف نبقى واقفين» لندن ١٠/ ٨/ ١٩٩٠ (سوف نبقى واقفين، مثل كل الشجر العالي سنبقى واقفين، سوف نبقى غاضبين، أبدا لن تسرقوا منا النهارا، أيها الآتون في الفجر على دبابة، من رأى دبابة تجري حوارا؟) لكنها مرة ثانية ترق، فتقول: (يا الذي أهديته الماء وأهداني الصحارى، يا الذي أحرق أسراب العصافير وما قدم للريش اعتذارا) ورأيتها تلقى قصيدتها هذه وتتوقف عند الذي لم يقدم للريش اعتذارا، والبعض يصفق، فعجبت، ولم أتهم ذوقي ولا اتهمت ذوق الناس.

إنها تختلف عن مطولتها إلى «جمال عبدالناصر» ومطولتها إلى «وردة البحر» تقصد الكويت فهما من القصائد التي بقيت وتبقى تتردد لأن قضية الإنسان العربي تعيش فيها.

ففي قصيدة «وردة البحر» تقول: (كويت كويت، أحبك رغم حراب المغول ورغم

جيوش التتر، احبك حين تكـون السماء مطـرزة بـالـرعـود، ومثقـوبـة بـالشرر، فكيف تصيرين أجمل عند اشتداد الخطـر؟ كـويت كـويت، لقـد قـرر العـالم العـربي اغتيـال الكلام، وقرر أيضا، إبادة كل الطيور الجميلة، كل الحمام، ونحن طيور مشردة لا تريد سوى حقها بالكلام. ونحن طيور مثقفة لا تطيق غسيل الدماغ وكسر العظـام. ونحن حروف مقاتلة سوف تهزم بالشعر كل عصور الظلام، ويسعـدني أن تظل بـلادي مـلاذ العصافير من كل جنس، وبيت المغنين والشعراء، ويسعـدني أن يكـون تـراب بـلادي مزار البنفسج والشهداء، وسقفا لمن تركتهم حروب العروبة دون غطاء).

وفي قصيدة «إلى جمال عبـدالنـاصر» تقـول: «يـا نـاصر العظيم أين أنت أين أنت، بعدك لا شعر ولا نثر ولا فكر ولا كتاب، بعدك نام السيف في قرابه واستنسر الذباب. يا ناصر العظيم هل تقرأ في منفـاك أخبـار الـوطن؟ فبعضـه مغتصب وبعضـه مـؤجـر وبعضه مقطع وبعضه مرقع وبعضه مطبع وبعضه منغلق وبعضه منفتح وبعضه مسالم وبعضه مستسلم، وبعضه ليس لـه سقف ولا أبـواب، يـا نـاصر العظيم لا تسأل عن الأعراب، فإنهم قد اتقنوا صنـاعـة السبـاب، وواصلـوا الحوار بـالظفـر وبـالأنيـاب، وحاصروا شعوبهم بالنار والحراب» (١).

هاتان المطولتان نشرتا عام ستة وثمانين وتسعمائة وألف والـذي يقـرأهما اليـوم يشعـر أنهما كتبتا الآن لما فيهما من صدق وتحليل للصورة العربيـة التي لا تتبـدل مـلامحهـا وإن تبدل الإطار.

إن كان الشعر الذي قيل في العدوان الثلاثي على سبيل المثال قـد سقط من غـربـال الزمن، لأنه لم يوجد شاعر كبير يتناول هذه الملحمة البطوليـة، في حين وجـد الشـاعـر الذي سجل «نكسة حزيران» مثل غازي القصيبي ووجـد الشـاعـر الـذي سجل نصر اكتوبر كنزار قباني في «ملاحظات في زمن الحب والحرب» ووجد الشـاعـر الـذي رفض كامب ديفيد مثل «أمل دنقل» في قصيدته المشهورة «لا تصالح». وظل نزار قبـاني منـذ مطولته «هوامش على دفتر النكسـة» يصـور في كل مطـولـة جـديـدة الإنسـان العـربي المنخوب، فنحن نبني العمائر ونهدم الإنسان، رؤوسنا جوفاء فنحن لا نقرأ، أو لا نقـرأ

(١) راجع القصيدتين في ديوانها «فتافيت امرأة».

إلا ما يسمح لنا به الرقيب ولا نتكلم إلا بما يملى علينا ولا نتحرك إلا في دائرة مرسومة (لو أحد يمنحني الأمان ، لو كنت أستطيع أن أقابل السلطان ، قلت له يا سيدي السلطان ، كلابك المفترسات مزقت ردائي ، ومخبروك دائما ورائي ، كالقدر المحتوم كالقضاء) وفي مطولته «الممثلون والاستجواب» ما يزال يركز على حرية الفكر وحرية التعبير والرأي الآخر، ثم يشتد تمزقه ويعري أخطاءنا علنا نستر عرينا (حرب حزيران انتهت ، جرائد الصباح ما تغيرت ، والصور العارية النكراء ما تغيرت ، والناس يلهثون ضاع كل شيء ، لكننا باقون في محطة الإذاعة ، خالد يسأل عن أعمامه وأين يقطنون ، عنواننا : المخيم التسعون) ثم يكتب مطولته «شعراء الأرض المحتلة» وتراتيله في «القدس» التي أصبحت مدينة الاحزان (صليت حتى ذابت الشموع ، ركعت حتى ملني الركوع ، سألت عن محمد فيك وعن يسوع ، يا قدس يا مدينة تفوح أنبياء ، يا أقصر الدروب بين الأرض والسماء ، يا قدس يا مدينة الشرائع ، يا طفلة جميلة محروقة الأصابع ، حزينة عيناك يا مدينة البتول ، يا واحة ظليلة مر بها الرسول ، غدا غدا سيزهو الليمون ، وتضحك العيون) .

ثم تصدر له «منشورات فدائية على جدران اسرائيل» و«إفادة في محكمة الشعر» «فقراءة أخيرة على أضرحة المجاذيب» (أنظر كالمشدوه في خريطة العروبة ، في كل شبر أعلنت خلافه وحاكم بأمره وخيمة منصوبة ، أمشي غريب الوجه في غرناطة ، أحتضن الأطفال والأشجار والمآذن المقلوبة ، تناثري كالورق اليابس يا قبائل العروبة ، اقتتلي واختصمي يا طبعة ثانية من سيرة الأندلس المغلوبة) .

إن وظيفة الفن ـ كما يقول ـ هي تسليط الضوء على المشكلة وفتح الستارة عن المأساة وحسب ، وإذا صح ذلك وهو لا شك صحيح فما هي المشكلة؟

يقول الشاعر العراقي الراحل احمد الصافي النجفي الذي توفي منذ سنوات قليلة :

والنفط يجري في العراق وما لنا ليلا سوى ضوء النجوم سراج
لا تحسب الحجاج مات ولم يعد فلكل عصر عندنا حجاج

وتتسع القضية عند نزار فلا يعود الاستبداد مقصورا على بلد وإنما هو سمة الحياة السياسية في الوطن العربي ، لذلك يقول من مطولة عنوانها «هولاكو» عام ١٩٨٧ :

(كلما فكرت أن أعتزل السلطة ينهاني ضميري، من ترى يحكم بعدي هؤلاء الطيبين؟ من سيشفي بعدي الأعرج والأبرص والأعمى، ومن يحيي عظام الميتين؟ فأنا المخزون في ذاكرة التاريخ والناي وزرق الأغنيات. إرفعوا فوق الميادين تصاويري وغطوني بغيم الكلمات. يا جماهير بلادي: يا جماهير الشعوب العربية، صوروني بوقاري وجلالي وعصاي العسكرية. منذ أن جئت إلى السلطة طفلا ورجال السيرك يلتفون حولي، واحد ينفخ نايا واحد يضرب طبلا، واحد يمسح جوخا واحد يمسح نعلا، إنهم قد علموني أن أرى نفسي كبيرا وأرى الشعب من الشرفة رملا، فاعذروني إن تحولت لهولاكو جديد).

ولذلك «فمرثية ما قبل الغروب» لفاروق جويدة التي نشرها بالأهرام في ٧ أكتوبر ١٩٩٠ ليست جديدة حين يردد:

وأمة في ضلال القهر قد ركعت ... محنية الرأس للسياف تمتثل
يا وصمة العار هزي جزع نخلتنا ... يساقط القهر والإرهاب والدجل

على أن الدكتور أحمد بن محمد الأهدل في قصيدته «كيف استباح لهم صدام غزوهم» يرى الموقف من زاوية أخرى:

يا أمة العرب إن القلب ينفطر ... كيف التمزق في الأرجاء ينتشر
هلا رجعنا لشرع الله ينقذنا ... وتستنير به الدنيا وتزدهر

بينما يرى مانع سعيد العتيبة رأيا ثالثا في قصيدته «ضاع الأمل» بتاريخ ١٩٩٠/٩/٢٧:

بدأوا معركة الكل على الكل إذا زمر هذا طبلا

عزفوا الفتنة لحنا بينهم ... والذي كان حراما حللا
طعنوا قوميتي في عرضها ... وتباكوا بـرياء دجلا
أكلوا لحم أخيهم ميتا ... جعلوا من دمه كأس الطلا
فتن نشعلها من جهلنا ... وهي لولا الجهل لن تشتعلا

ومن الواضح أن القصيدة الدرامية لم تكتب بعد، ولكن من الواضح أيضا أن هناك ثلاث دوائر قد تداخلت في هذا الطرح الأخير: الاستبداد السياسي وعدم وجود الرأي الآخر، البعد عن تعاليم الإسلام، الجهل. وهذه مجتمعة أو متفرقة كانت وما تزال سبب كوارث الوطن العربي وأمتنا الإسلامية منذ قرن من الزمان، وما زلنا نناقشها كأن الزمن لم يمر، وكأنه قد توقف عند هذه المنطقة من العالم. ومن الحق أننا قد تخلصنا من الاستعمار الأجنبي بعد الحرب العالمية الثانية، وأن البترول قد ظهر ثم أصبح سلعة استراتيجية، ولكن مشاكلنا الأساسية بقيت كما هي.

كانت الأحداث السياسية تجري مسرعة منذ أواخر القرن الماضي، وكان الوعي السياسي قد ظهر محاولا أن يساير تلك الاحداث في العالم الإسلامي. ولم يكن جمال الدين أو محمد عبده أو الكواكبي وحدهم من المثقفين الذين يدرسون أوضاع أمتنا، وإن كانوا أعلاما على الطريق.

ففي كتاب «أم القرى» للكواكبي مؤتمر في مكة يجمع ممثلين من مختلف الأقطار الإسلامية، يرسمون سبل الإصلاح، ويهزون هذا العالم لتسري فيه رعشة الحياة، كان ذلك عام ١٨٩٩، وقد رد الكتاب علل الأمة الإسلامية إلى البعد عن تعاليم الدين، وانحراف علماء الإسلام أولا كان السبيل إلى انحراف التعاليم وفي ذلك يقول: «فهؤلاء قد نالوا بسحرهم نفوذا عظيما أفسدوا به كثيرا في الدين، وجعلوا زكاة الأمة ووصاياها رزقا لهم»(١). ونفس هذه الصيحة كان يرددها محمد عبده في جريدة العروة الوثقى: «فالعلماء وهم القائمون على حفظ العقائد وهداية الناس إليها لا تواصل بينهم، وكل ينظر إلى نفسه ولا يتجاوزها كأنه يكون برأسه»(٢).

وبدأ الرأي العام يشارك بفكره، ورواية «السبب اليقين المانع لاتحاد المسلمين» لمحمد كاظم تتناول القضية من خلال أفراد المجتمع العاديين، في روايته التفكك الموجود بين المسلمين، وانتشار البدع والبعد عن تعاليم الدين، فنحن ننشغل بشكليات ألف سنة ولا نمل، والمسلمون في كل مكان يرون جنود الانجليز تضرب

---

(١) أم القرى، ص ٣١.

(٢) تاريخ الشيخ محمد عبده ص ٢٤٥/ ٢٤٧.

الأراضي المصرية تقتل وتفتك ولا ترى نجدة في نفوسهم.

وكان السؤال هل الإصلاح الديني أولا أم الإصلاح السياسي؟ ويتذاكر الناس الخطاب الذي رفعه مصطفى فاضل إلى الخليفة مصورا فيه حالة المسلمين المؤسفة التي قد تكون باعثا على الثورة واتهامات الأروبيين للإسلام بأنه سبب الضعف، ومطالبا فيه بالحرية وبالدستور، وهو خطاب جريء جرأة تصور حقيقة الوعي السياسي عند طبقة المثقفين: «لكن اسمح يا ذا الجلالة لخادم أخلص لك الولاء أن أقول: لم يبق في قوس صبر المسلمين منزع، فقد بلغ بهم الضر نهايته، وأكلت أجسامهم الآلام، وأمسوا لا قدرة لهم على كتمان ما فاض عن نفوسهم من الضجر والرزايا، ومن الخطر على أسرتك وعلى أمتك أن تترك اليأس يتولى الرعايا... إني أعيذ مولاي أن يظن الإكثار من المدارس كافيا لنشر التعليم، فماذا تنفع، المنازل ولا سكان فيها، وما الذي يرجى من مدارس أولادها أبناء ذل خاملون؟... خذ بيد الأمة فجدد شبابها، وامدد إليها يد الدستور تنتشلها من الفوضى. هب الأمة دستورا صحيح الجسم رحيب الصدر خصيب التربة، وحفه بالأمان، وخطه بما يضمن الإخلاص في إنفاذه، والأمانة في الجري عليه، وبما يصونه من العبث به مدى الأيام... أرى المنافقين أو الجاهلين من ذوي الرأي فينا يسارعون إلى الاستفادة حتى من كلمة الدستور. يقولون لجلالتكم: الدستور يصير الملك آلة لا روح فيها، يسلبه اختياره وينزع عنه شعاره، وللأمة: الدستور يريد المسلمين على ترك ما عز لديهم: دينهم ولباسهم وما ألفوا. أولئك قوم ماكرون، أو هم قوم جاهلون. مولاي: انبذ مشورتهم، أمتي: خل عنك سعايتهم، ما قيد الدستور غير الهوى، وما نزع من الملك إلا حرية الخطأ في سياسة الرعية، وإلا اختيار الشر في حكمها. إنه يكفل الدين ويصون الملك، ويحفظ الأموال على أهلها، وينزل السكينة في قلوب الأمة، ويصير المرء حرا كريما».

وكان كتاب «طبائع الاستبداد» للكواكبي الذي صدر عام ١٩٩٠ أجرأ ما كتب في الدعوة إلى الحرية ومحاربة الاستبداد وبيان أثره السيء في شتى نواحي المجتمع، علمية وخلقية ودينية واقتصادية وعمرانية «فالاستبداد مفسد للدين في أهم قسميه أي الأخلاق، وأما العبادات منه، فلا يمسها لأنها تلائمه في الأكثر، ولهذا تبقى الأديان في

الأمم المأسورة عبارة عن عبادات مجردة. . . والاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والخداع والنفاق والتذلل وإماتة النفس ويتيح من ذلك أن يربي الناس على هذه الخصال، يربون أنعاما للمستبدين، فهم محرومون من كل الملذات الحقيقية كلذة العلم وتعليمه والمجد والحماية والإثراء والبذل وإحراز مقام في القلوب ولذة نفوذ الرأي الصائب إلى غير ذلك من الملذات الروحية، أما ملذاتهم فهي مقصورة على جعل بطونهم مقابر للحيوانات إن تيسرت وإلا فمزابل للنباتات، ومنحصرة في استفراغهم شهواتهم كأن أجسامهم خلقت دملا وظيفتها توليد الصديد ودفعه، والعرض كسائر الحقوق غير مصون زمن الاستبداد. الاستبداد يجعل الإنسان فاقدا حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويود لو انتقل منه، مختل الثقة في صداقة أحبابه لأنه يعلم أنهم مثله قد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون. . إن الأمة التي ضربت عليها الذلة والمسكنة حتى صارت كالبهائم أو دون البهائم لا تسأل قط عن الحرية وقد تنقم على المستبد، ولكن طلبا للانتقام من شخصه، لا طلبا للخلاص من الاستبداد فستبدل مرضا بمرض كمغص بصداع. . . إن الوسيلة الوحيدة لقطع دابر الاستبداد هي ترقية الأمة وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم» . (١)

وهكذا نرى أن الكواكبي عاد بعد هذه الجولة إلى أصل البلاء وهو الجهل، لأن التعليم والتوعية كفيلان بنقاش علماء الدين في وجهات نظرهم وقديما قال عمر بن الخطاب: أصابت امرأة واخطأ عمر حين ناقشته في المهور، بل إن الثقافة كفيلة بأن تجعل المسلم يفهم دينه فهما صحيحا فلا يضيع مئات السنين في نقاش قضايا جزئية. والوعي الثقافي هو الذي يدفع الأمة إلى رفض الاستبداد، والإصرار على وجود الرأي الآخر، لأن الحاكم مهما كان مخلصا هو إنسان يمكن أن يخطىء، وخطأ الحاكم يصيب الأمة كلها.

مرة أخرى عدنا إلى العلم والجهل، فنسبة الأمية في الوطن العربي خمسون في المائة، ومعنى هذا أننا محونا خلال قرن من الزمان ثلث أمية الأمة وسوف نعبر إلى القرن الحادي والعشرين نحمل على كاهلنا وصمة الأمية وهي تعني تخلفا في التنمية بكل فروعها.

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٨٠ وما بعدها.

لقد استمعت في إحدى المحاضرات عن «الجيوبولوتيكا في الشرق الأوسط» للدكتور محمد رياض لآراء الباحثين الذين يقومون بدراسات عن مراكز القوة المستقبلية في الكرة الأرضية، فلم يلتفت أحد منهم إلى الوطن العربي ولا إلى الأمة الإسلامية، وإن كانوا قد ذكروا أندونيسيا في آسيا ونيجيريا في افريقيا في مجال الاحتمالات ومن الواضح أن الأساس هنا هو الرصيد السكاني والثروة البترولية. فلا أمل للوطن العربي إلا في وحدته لأننا في عصر التكتلات الكبيرة، فالوطن العربي يملك الرصيد السكاني، والكفاءات البشرية، والثروة البترولية، والأراضي الزراعية، وقاعدة صناعية. إن التنمية الشاملة يمكن أن تقوم على أساس إعادة النظر في برامج التعليم لتكوين العقلية المفكرة بدلا من العقلية الحافظة وإعادة النظر في برامج محو الأمية البطيء الحركة. وإعادة النظر في مساهمة الحرية السياسية والرأي الآخر، لتكوين سياج يمنع حرية الخطأ، خطأ الفرد الذي يدمر المجموع، وهي قضية تطرح الآن جهرا بعد أن كانت تطرح سرا، وفي دراسة السوق العربية المشتركة على غرار السوق الأوروبية المشتركة، التي سوف توحد أوروبا بعد عام، حتى يتراجع الحديث عن دول الثروة ودول الثورة ما دامت هناك مشروعات مشتركة لصالح الوطن كله، تمهيدا لوحدة تهيىء لها المناهج الدراسية ووسائل الإعلام ما دامت قناعات المثقفين يقينية، من أجل المستقبل، ومن أجل صالح الأمة كلها. وتستطيع الجامعة العربية أن تقوم بدور هام في رسم خريطة هذا المستقبل.

إن الشعر في النهاية يمنحنا قناعة فنية وجدانية تتكامل مع القناعة العقلية لتتوحد التجارب فتكون أكثر ديمومة لأن الإنسان عقل وقلب، يفكر ويشعر ويغذي الفكر الشعور، كما يمهد الشعور للقناعة الفكرية، وبعبارة أخرى فإن الفن له أسلوبه في التأثير وهو لا يقل عن منطق العقل في الإقناع.

المراجـــع

١ـ اتجاهات الرأي العام نحو مسألة الوحدة

سعد الدين ابراهيم — بيروت ـ ١٩٨١

٢ـ النظام الاجتماعي العربي الجديد

سعد الدين ابراهيم — بيروت ـ ١٩٨٢

٣ـ أم القرى الكواكبي القاهرة ـ ١٣١٦

٤ـ تاريخ الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا — القاهرة ـ ١٩٣١

٥ـ طبائع الاستبداد الكواكبي — القاهرة ـ الطبعة الاولى

٦ـ في الميزان الجديد محمد مندور — القاهرة ـ الطبعة الثانية

٧ـ أحاسيس اللظى (مجموعة شعرية في أزمة الخليج) — جدة ـ ١٩٩٠

٨ـ ديوان المتنبي — القاهرة ـ ١٩٨٠

٩ـ ديوان بدر شاكر السياب — بيروت ـ ١٩٧١

١٠ـ فتافت امرأة — بغداد ـ ١٩٨٦

١١ـ دوريات (الأهرام ـ الراية ـ الشرق)

سقراط ومنزلته في الفكر الفلسفي *

أ. د. فتح الله خليف

استاذ ورئيس قسم الفلسفة

كانت ندوة العام الماضي عن السوفسطائيين، وعن روح القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا، قرن التنوير في الأدب والفلسفة، قرن يوربيدس، وسوفوكليس، والسوفسطائيين.

وأستأذنكم في أن نبقى ايضا هذا العام في هذا القرن مع سقراط، فمن غير المعقول أن نتحدث عن السوفسطائيين ونترك الرجل الذي تعتبر شخصيته، وفلسفته، ومناظراته مع السوفسطائيين علامة من علامات هذا القرن.

ونحن نقدم لكم سقراط هذه الليلة ينبغي أن نبدأ بالتسليم بأن هناك ـ وسوف يظل دائما هناك ـ ما يسميه مؤرخو الفلسفة بمشكلة سقراط. . فالرجل لم يكتب شيئا، وتلميذه الذي كتب عنه، أعنى أفلاطون، لم يكتب أبحاثا، ولكنه كتب سلسلة من المحاورات في شكل دراما، يعين فيها الزمان والمكان، وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص يصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحق اهتمام القارىء، وتستبقي انتباهه إلى النهاية. وأهم الأشخاص في المحاورات الأفلاطنية هو سقراط.

ومن هنا انبثقت مناقشات لا نهاية لها للتساؤل عن أقوال وآراء سقراط وتمييزها عن آراء أفلاطون.

فمن جهة لو اعتقدنا أن كل ما جاء على لسان سقراط في محاورات أفلاطون هي آراء سقراط؛ فحينئذ لا يبقى لأفلاطون شيء.

---

* الندوة العلمية لكلية الانسانيات الساعة السادسة من مساء الثلاثاء ١١/ ١١/ ٨٦ بقاعة المحاضرات العامة بمبنى تكنولوجيا التعليم.

ومن جهة أخرى لو اعتقدنا بأن كل ما جاء على لسان سقراط في محاورات أفلاطون هي آراء أفلاطون، فحينئذ يصبح سقراط وهما وبطلا أسطوريا للمحاورات الأفلاطونية من اختراع أفلاطون (١).

تلك هي مشكلة سقراط التي لم تحسم حتى اليوم بين مؤرخي الفلسفة. ففي عام ١٩٥٥ كتب أولوف جيجون Olof Gigon يقول: لقد مضى أكثر من ألفي عام في البحث في مشكلة سقراط، ومع ذلك فما زالت المشكلة بعيدة عن التناول المنهجي الصحيح (٢).

والإجماع منعقد بين مؤرخي الفلسفة على أن الوقائع التاريخية وحدها لا تكفي لفهم سقراط، لأن تاريخ حياته مر بمراحل كثيرة من التنقيح والتعديل، والتحريف والتشويه، خلال عقول تلاميذه وخصومه إلى الحد الذي دعا بعض الفلاسفة إلى الشك في شخصية سقراط التاريخية.

إن كل ما نعرفه عن سقراط جاءنا من رجال مختلفي المشارب والأهواء: هم أرسطوفان، واكسانوفون، وأفلاطون، وأرسطو. من هؤلاء الأربعة اثنان فيلسوفان، وجنرال متقاعد، وكاتب مسرحي هزلي. هؤلاء الأربعة أصحاب المواهب المتعارضة والمشارب المختلفة، من الطبيعي أن يرى كل واحد منهم سقراط بطريقة مختلفة، ويتركوا لنا انطباعات مختلفة عنه.

فشخصية سقراط التاريخية هي أيضا مشكلة معقدة لا حل لها حتى اليوم. هي مشكلة أكثر تعقيدا من مشكلة شخصية المسيح التاريخية كما يقول: Albert Schweitzer؛ ألبرت شفيتزر لأن المسيح صوّره اشخاص من العوام لا حظ لهم من ثقافة أو علم، أما سقراط فقدّمه لنا مثقفون من الفلاسفة والأدباء، على درجة عالية من الثقافة والفهم، مارسوا قدراتهم الخلاقة في تصويره (٣).

كل هذه المشاكل السقراطية تعني أن باب الاجتهاد ما زال متفوحا على مصراعيه أمام الباحثين والدارسين لسقراط.

لكن هذه المشاكل لا تمنعنا من أن نتعرف على الأقل على معنى سقراط عند كثير من الناس، وأثره العميق على تاريخ الفكر.

الكوميديا أو الملهاة الأثينية واحدة من أهم مصادرنا عن فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد، عن عاداتهم، وسلوكهم، وأوصافهم. جاء في رسم شخصية سقراط في واحدة من الدراما أنه شخص أحمق، جائع، حافي القدمين، رث الملبس، قدرته فائقة على التحمل والمعاناة، لا ينافق أبدا. وفي واحدة أخرى يذكر المؤلف ان سقراط لا يعرف من أين تأتيه الوجبة التالية، وهو دائما في غاية القذارة، لا يغتسل أبدا، ويضيع الوقت في جدل عقيم.(٤)

لكن مسرحية السحب لأرستوفان هي المرجع الأساسي في سقراط. فسقراط هو بطل الرواية، والشخصية الرئيسية فيها. تصوّر المسرحية سقراط معلما يأتي له تلميذ يطلب منه أن يعلمه الغش والخداع، ويشجعه الكورس على تعليم التلميذ ما يريد. ولكن سقراط لا يلتفت إلى ذلك، ويأخذ في تعليم التلميذ أمورا غير عملية وغير نافعة. فسقراط متهم في مسرحية السحب بأنه يهدر الوقت في جدل عقيم، وكثير التدقيق في كل ما يقال.

ويمثله أرستوفان في المسرحية جالسا في سلة مرفوعة في الفضاء، يناجي السحب، مأوى المفكرين الخياليين، ويتهمه بالكفر بآلهة المدينة، وبتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق. ويعلن أن القصاص العادل هو قتل سقراط وتلاميذه(٥). وهكذا يصب أرستوفان على رأس سقراط كل الاتهامات والأوصاف التي نسبها أفلاطون وأرسطو بعد ذلك للسوفسطائيين. وقد ظلت هذه الاتهامات معلقة في عنق سقراط أكثر من عشرين عاما، ثم بعث بها الاثينيون إلى القضاء، فحوكم سقراط، وحكم عليه بالاعدام، وأعدم عام ٣٩٩ ق. م. وهو في سن السبعين.

أمر معلوم أن سقراط كان دميم الخلقة، كان أفطس الأنف، جاحظ العينين، منتفخ البطن، كان أقبح من كل المسوخ التي ورد وصفها في الدراما اليونانية(٦)، ولكنه كان نوعاً من القبح يدعو للعجب. فعلى الرغم من هذا القبح كان سقراط يتمتع بجاذبية شخصية طاغية، وكان تأثيره على سامعيه ومحدثيه تأثيرا فريدا. فلننظر كيف كان يقارنه أصحابه بمارسياس الذي كان ينافس الإله أبولو في العزف على الناي:

جاء على لسان واحد من تلاميذه في محاورة سيمبوزيم الأفلاطونية: «ولكنك

يا سقراط لا تعزف على الناي، وإن كان العرض الذي تقدمه أعظم دلالة، فإن مارسياس قد احتاج إلى آلة ليبهر الناس بالقوة التي تنبعث من فمه في الناي. ولكنك يا سقراط قد تفوقت على مارسياس، لأنك عملت نفس الأثر بمجرد الكلمات، وبدون استخدام آلة. . . انني أنا نفسي أيها السادة، وأنا في كامل وعيي، ولست سكرانا، أقسم بأيمان مغلظة بالأثر البالغ لكلمات سقراط عليّ. فكلما أنصت إليه فإن نبضات قلبي تدق مسرعة، أسرع مما يحدث لي في حفل ديني، وتنساب الدموع على وجهي، وألاحظ أن هذا الأثر يمتد إلى كل السامعين الآخرين».

ويصف تلميذٌ آخر حاله مع سقراط فيقول: «يبدو لي أنك تزاول معي السحر والعرافة والتعاويذ، حتى أُصبح وكأني كتلة لا حول لها ولا قوة. إنك تبدو تماما مثل عقرب البحر الذي يلدغ. إنك تلدغني فتخدر عقلي وشفتاي» . (٧)

مما لا شك فيه أن هذه الأوصاف أعمق من مجرد الانبهار بمناظرات سقراط وأحاديثه، وتدق على الشرح، كما أنها تدعو إلى اعتبار أمر آخر أبعد من مجرد الاستدلال العقلي. ونعني بهذا الأمر علامات النبوّة التي ظهرت على سقراط والهداية الإلهية التي يصفها أفلاطون على هذا النحو في محاورة احتجاج سقراط، يقول سقراط «انني مررت بتجربة إلهية، بدأت في طفولتي، وظلت معي دائما، نوع من النداء، كلما سمعته ردني عما كنت أود أن أفعله، وأقعدني عنه، ولكنه لم يأمرني أبدا بعمل شيء». وفي موضع آخر يقول بعد صدور الحكم بإعدامه: «في الأيام الخالية كانت علامة النبوّة التي اعتدتها تمنعني من فعل أبسط الأمور، إن كنت أروم شيئا غير مناسب، واليوم نجدها لا تحول بيني وبين الخروج من بيتي إلى المحكمة، ولا بيني وبين أي كلمة قلتها في دفاعي. إنها لم تعترض على أمر من هذه الأمور المهلكة. وفي مناسبات أخرى كانت تحول بيني وبين أن أكمل جملة بدأتها».

وقد أصبحت علامة النبوّة علامة معتادة، تحدث دائما، وتبدو وكأن سقراط يسمع صوتا، وكان هذا الصوت يمنعه من قبول التلاميذ الذين لا يستطيعون الإفادة من تعاليمه، كما كان يمنعه من الاشتغال بالسياسة.

كان سقراط يستمع إلى هذا الوحي، وكان هذا الوحي هو حافظه وموجهه، وكان

يصدر في أفعاله وسلوكه بما يوحى له، ويؤمن بأن الآلهة بعثته معلما مجانيا هاديا للبشر. (٨)

إننا كفلاسفة لا نستطيع إلا أن نترك طبيعة هذا الوحي لعلماء النفس؛ فإن هذه التجربة الدينية تستلزم التفسير السيكولوجي. وهذا أمر لا يمكن القطع به على وجه اليقين، ولكننا مقتنعون بأن سقراط كان يأخذ هذا الوحي مأخذ الجد، ومن ثمة كان يؤمن بأن أنشطته التعليمية مصدرها هذا الوحي، والأمر متروك لمن يؤمن بمثل هذه النبوّات والهداية الروحية. على أننا ينبغي أن نتذكر أننا نتحدث عن العالم اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد، أي عن عالم مليء بالأساطير والنحل والآلهة الذين يسخرون كل شيء. وإن كنا نحن اليوم، بعد أكثر من ألفي عام، وبعد التقدم العلمي والتكنولوجي الذي نشهده اليوم، ما زالت الأساطير والخرافات والمعتقدات الغيبية تشغل المساحة الكبرى من التفكير الذي يوجه حياتنا.

قبل أن نستعرض الخطوط الرئيسية لتعاليم سقراط وفلسفته نقف وقفة قصيرة عند مسألتين هامتين: المسألة الأولى هي ارتباط تعاليم سقراط بملامح شخصيته وقبح خلقته. والمسألة الثانية هي المنهج السقراطي المثير القائم على إقناع الناس بجهلهم وحماقتهم.

أما المسألة الأولى فتتضح من محاورة سقراط لكريتو حول مفهوم الجمال. يدور الحوار بين الرجلين على هذا النحو:

يسأل سقراط: هل تعتقد أن الجمال يُوجد في الانسان وحده أم يُوجد في أشياء أخرى؟

كريتو: اعتقد أنه يوجد في الحصان وفي الدرع والرمح والسيف، كما يوجد في كثير من أشياء أخرى غير حيوانية.

سقراط: كيف تكون هذه الأشياء جميلة طالما لا تشبه بعضها بعضا؟

كريتو: إن كانت هذه الأشياء مصنوعة صناعة جيدة لتؤدي الغرض الذي نرجوه منها على أكمل وجه، أو كانت ملائمة بالطبيعة لاحتياجاتنا، إذن ففي كل حالة من هاتين الحالتين نسمي الأشياء جميلة.

سقراط: حسنا، ما هي حاجتنا إلى العينين؟

كريتو: لنرى بهما طبعا.

سقراط: في هذه الحالة تجد عينيّ أجمل من عينيك، فإن عينيك لا ترى إلا أمامك بينما عينيّ ترى أمامي وترى على الجانبين، وكان سقراط أحول العينين.

كريتو: معنى ذلك ان سرطان البحر*، له أجمل عينين من أي حيوان.

سقراط: تماما، لأن الطبيعة هي التي زودته بهذه القوة الرائية من كل صوب.

كريتو: سلمنا ذلك، أي أنف أجمل، أنفي أم أنفك؟

سقراط: أنفي طبعا، إن كانت الآلهة وهبتنا الأنوف للشم، فإن فتحتي أنفك متجهة إلى أسفل، بينما تشرئب فتحتا أنفي إلى أعلى لتلقيّ الروائح من كل اتجاه.

كريتو: أما بالنسبة للفم، فأنا أسلم بأن فمك أجمل، لأن الفم إن كان للقضم، فإنك تستطيع أن تأخذ قضمة أكبر مني.

سقراط: أما بالنسبة لغلظة شفتـيّ ألا تعتقد أنهما تمكناني من قبلة أرق وأجمل وأمتع واكثر دفئا!

كريتو: أعلن استسلامي. (٩)

لنتأمل المسلمة التي تنبني عليها تلك المناقشة البسيطة:

هذه المسلمة هي: كل ما هو نافع فهو جميل.

فنحن لا نقول إن العيون جميلة عندما لا تكون حاصلة على قوة الابصار، ولكن فقط عندما تكون لها هذه القوة، ومن ثمة تكون نافعة في الرؤية. وكذلك نقول عن الجسم كله أنه جميل: تارة من أجل الجري، وتارة في المصارعة، ونقول ذلك على كل الكائنات الحية، عن الحصان الجميل، وعن الديك الجميل، ونقول ذلك أيضا على كل الآلات والأدوات. فالسكين جميلة عندما تقطع، والباخرة جميلة عندما تبحر، وهكذا في كل الفنون والصناعات والممارسات العملية والقوانين، فإننا نصف كل هذه الأمور بأنها جميلة على نفس النحو. هذه النظرة للجمال هي التي نجدها في انجلترا في القرن الثامن

---

* المعروف في مصر بأبو جلمبو.

عشر. كتب هوجارث Hogarth في تحليله للجمال في مقالته عن نظرية الفن يقول: في صناعة السفن، فإن أبعاد كل جزء قد أعدت ووضعت بحيث تلائم وتسهل الإبحار، وعندما تبحر السفينة بطريقة ملائمة، فإن البحارة يقولون إنها جميلة. فبين الفكرتين ارتباط وثيق.(١٠)

أما المسألة الثانية فهي المنهج السقراطي القائم على توجيه السؤال من غير إعطاء إجابة، لأنه اعترف بأنه لا يعرف شيئا. يقول سقراط في محاورة تيتياتوس: «إنني مثل القابلة، لا ألد حكمة؛ لأنه لا حكمة عندي، إن مهمتي هي مساعدة الآخرين على الانجاب. فقد اختارتني الآلهة لأقوم بمهنة مثل مهنة القابلة، ولكنها حرمتني الخلفة. فليس عندي أي نوع من الحكمة، وإنما كل صناعتي هي توليد الأفكار من الرجال. إن أسئلتي ساعدت الناس الذين أجادلهم ـ رغم أنهم لم يستفيدوا مني شيئا ـ أن يكتشفوا بأنفسهم كثيراً من الحقائق الرائعة التي تولدت منهم، واستخلصت من أنفسهم وأعماقهم».(١١)

نلاحظ على هذا النص أن سقراط يتحدث عن ميلاد الأفكار في النفس ويصوغها في عبارات مليئة بالإيروس الذي كان يهيمن عليه. وفي اللغة الانجليزية عبارة بالغة الدلالة، فنقرأ قول سقراط مترجما إلى اللغة الانجليزي: The lover of Knowledge is said to have intercourse with realty to bring forth intellgence and truth, and so to find release from "Travail" (12). «ان محب المعرفة يمارس الحب مع الحقيقة لانجاب العقل والصدق، ومن ثمة يجد الراحة بعد أن يفرغ من الشغل».

ونلاحظ ثانيا أن الغرض من البحث عن طريق الجدل بإثارة السؤال والجواب هو تصفية العقول من الكدورات التي تعوق العقل من الوصول إلى المعرفة الحقة، مثل اختلاط المعاني، وابهام الألفاظ، وتمويهات البلاغيين. فغاية سقراط من الجدل هي إعادة نور العقل إلى الناس، وذلك هو الهدف الرئيسي للفلسفة.

فإذا أردت أن تكون سقراطيا فليس عليك أن تتبع أي مذهب أو نظرية فلسفية، إنما عليك أن تكون صاحب موقف من العقل، موقف شديد التواضع العقلي لدرجة الاعتراف بالجهل. فإن السقراطي الحقيقي هو الذي يقتنع بجهله، وجهل النوع

الانساني كله.

لكن اقناع الناس بجهلهم ليس أمرا سارا ولا مريحا، يقول سقراط: عندما كنت أقنع الناس بجهلهم وحماقتهم تنتابهم حالة من الغضب، مني ومن أنفسهم. ومعظم هؤلاء الناس كانوا مستعدين لضربي عندما يرون أن ذهنهم الطفلي قد اختفى كما يختفي الشبح.

بعد المنهج يأتي المذهب. معلوم أن سقراط لعب دورا مزدوجا في تاريخ الفلسفة. فمن ناحية يرجع إليه الفضل في توجيه الفكر إلى مبادىء منهج علمي لدراسة الطبيعة والظاهرات الطبيعية، يقوم على تقسيم وتصنيف الظواهر بقصد معرفتها وتحديدها، أي يقوم على دعامتين هما الاستقراء والتعريف.

ومن ناحية أخرى فإن المنهج السقراطي وضع حدا ونهاية لتوجيه الفكر نحو العلم الطبيعي وبداية مرحلة الاهتمام بالأخلاق في ميدان الفلسفة. ولذلك بدأ الفكر الهلنستي يهمس بأن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأصبح هذا القول مألوفا في تاريخ الفلسفة من عهد شيشرون. ومعنى هذا أن سقراط لعب دورا حاسما في توجيه الفكر من النظر في المادة والعالم والظواهر الكونية والفلكية إلى النظر في الانسان وواقعه المعاش وحياته العادية.

لكن الأمر المدهش حقا هو أن سقراط الذي اكتشف أهمية الاستقراء والتعريف، أي طرائق العلم، هو نفسه الذي ترك العلم إلى الأخلاق التي لا يستقيم معها تعريف ولا استقراء، ولا تتطلب دقة علمية.

كلنا نعلم أن الفكر يسير في الاستقراء من ملاحظة الوقائع الجزئية ليقبض على الخصائص الكلية التي تشترك فيها جميع الوقائع الفردية لفئة ما من الموجودات، يمكن أن تكون فئة من البشر أو الأشياء أو الحوادث.

هذا الاستدلال الاستقرائي يمكن أن يختل في أي لحظة لو استحدثت وقائع جديدة، ذلك لأن معرفتنا بكافة الظروف التي تحدث الظاهرة قد لا تكون كافية، وقد لا نستطيع الإحاطة بها جميعا. ومن هنا فالخطأ في الاستدلال الاستقرائي أمر وارد دائما، أو كما يقول المناطقة إن نتيجة الاستدلال الاستقرائي دائما احتمالية، وخاضعة لإعادة النظر.

لكن المشكلة هي أن تقدم العقل من الجزئي إلى الكلي خطوة غير مفسرة، لا تفسرها ملاحظة الوقائع، لكنها تتعداها، لذلك وجب أن يستقر في نفوسنا اعتقاد بأن العقل الانساني لديه ملكة حدسية Faculfy of Intuition تمكنه من رؤية المعنى الكلي بعد تفحص عدد كاف من الوقائع الجزئية.

والاستقراء يقود إلى التعريف، لأن التعريف يتألف من مجموعة الخصائص العامة المشتركة، أنتخبت بطريقة معينة بالعقل، طريقة يلتفت فيها العقل إلى الخصائص الذاتية، ويهمل الخصائص العرضية. مثلا كثير من الناس زرق العيون، يدخنون، لكن تلك خصائص لا مكان لها في تعريف النوع الإنساني.

إنه لمن الخطأ أن نقول إن سقراط اكتشف الاستقراء بمعناه العلمي، لقد كانت عين سقراط دائما - وهو يتكلم في الاستقراء - على حياتنا اليومية، ولم يرتفع عنها إلى المنطق أو الطرق العلمية، وأهمية الاستقراء. إن هذا الأمر سيقع على عاتق أرسطو.

وكذلك لم يكن هدف سقراط من الاهتمام بالتعريف هدفا علميا، أي بقصد معرفة الاشياء بخصائصها الذاتية، لكن غاية سقراط انصبت فقط على تحديد معاني الأفكار الخلقية والسياسية التي توجه سلوك الناس ويستخدمها الأثينيون من سوفسطائيين وشعراء وأدباء وخطباء ومشرعين في حياتهم اليومية في الأسواق والنوادي والجمعية التشريعية. فالكل يستخدم اصطلاحات عامة لوصف أفكار خلقية مثل العدل والاعتدال والشجاعة والقوة والتقوى والخير. وكان السوفسطائيون يقولون إن مثل هذه التصورات ليس لها أساس يقيني تقوم عليه، وكل هذه الأشياء فضائل لم توهب لنا من السماء، لكنها من فعلنا نحن، تختلف من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، ومن عصر إلى عصر. وهكذا بدأ التفكير الجاد حول القوانين التي تحكم السلوك الانساني بالشك في وجود أرضية ثابتة لتلك القوانين.

أما سقراط فقد تصور أن هذه المعاني لو كانت ترجع إلى مبادىء عليا تقوم عليها، فلابد أن هناك لكل لفظ معنى صحيح، وبقية المعاني باطلة. ومن جهة أخرى لو كان السوفسطائيون على حق، وأن قناعتهم صحيحة بأن هذه أمور نسبية خالصة، فإنه من الخطأ أن نستخدم نفس الألفاظ للتعبير عن أشياء مختلفة. فإن لم نتفق على تحديد معاني

ألفاظ مثل الحكمة والعدل والخير ما هي، فإننا سوف لا نستطيع أن نتقابل معا في فكر واحد، أو نتفق على شيء بالمرة.

إن أول الواجبات أن نحدد معاني العدل والحق والخير وكل الفضائل. والطريق إلى ذلك يتألف من مرحلتين: في المرحلة الأولى نجمع أمثلة تطبيقية يتفق المتحاوران على مجال تطبيق اللفظ محل النظر والبحث. فمثلا لو كنا نبحث في التقوى، فيجب أن نجمع أمثلة على الافعال التي توصف بالتقوى، ويتفق عليها الطرفان. وفي المرحلة الثانية نختبر الأمثلة التي جمعناها لنكشف الخصائص المشتركة بينها، والتي من أجلها وصفت الأفعال بالتقوى. فإذا لم يقم بينها خصائص مشتركة، فلا يمكن ولا يصح أن نطلق عليها وصفا مشتركا.

هذه الخاصية المشتركة هي طبيعة الحد أو المعنى الذي نطلق عليه لفظ تقوى. وسوف يعطينا ذلك ـ لو أمكن الكشف عن هذا المعنى ـ تعريف التقوى، مجردة عن الخصائص العرضية للزمان والظروف التي تختلف فيها الأمثلة والأفراد، والتي تندرج تحتها مهما كان الخلاف بينها.

وهذا هو عين المنهج العلمي المستخدم في أي دراسة علمية وفي أي ميدان علمي، كدراسة الحيوان والنبات حيث ينحصر العمل الأساسي لعلماء النبات والحيوان في التصنيف. فالكائنات الحية من نبات وحيوان تندرج تحت اجناس وأنواع genera and species وفقا للصفات المشتركة بينها التي تقع تحت عين الباحث المدقق كخصائص أساسية، برغم أنها تختلف تماما عما تقع عليه عين الرجل العادي.

لم يهتم سقراط بالحيوان أو النبات ولكن اهتمامه انصب على تصنيف وتعريف أفعال الانسان، والمعاني التي نستخدمها كمقياس نقيس به هذه الأفعال.

ويرى سقراط أننا لا نستطيع أن نبحث في معاني الحق والخير والجمال والعفة والشجاعة والتقوى إلا إذا كان قد وقر في ذهننا من قبل معنى هذه القيم والفضائل. فحين تتحدد معاني هذه القيم والفضائل وتستقر في نفوسنا، يصبح لدينا مقياس نقيس به الأشياء والأفعال، وإلا فسوف لا نعرف عما نتحدث، ولا يتفق متحاوران على معنى. فقبل أن نقول: هذا الشيء جميل، يجب أن نعرف أولا ما هو الجمال. ويجب أن

نؤمن ثانيا بأن هذا الجمال الذي يقال على أشياء معنى موجود وجودا حقيقيا ؛ لأنه من غير المعقول أن يكون المقياس الذي نقيس به الجمال أو العدل أو أي فضيلة مجرد تخيل. ولذلك فإن لهذه المعاني وجودا مستقلا عن التصور الذهني، وجودا أزليا ثابتا دائما لا يتغير ولا يتبدل، ومستقلا عن كل فكر بشري، وعن كل مكان وزمان.

فالجمال الحقيقي نموذج في ذهننا، وكذلك الخير والعدل كلها نماذج نقيس بها الأشياء الجميلة والأفعال التي تتسم بالخير أو العدل أو الشجاعة أو التقوى. الجمال بالذات، والخير بالذات، والعدل بالذات نماذج patterns أو مُثُل ideals، او معاني ideas أو صور forms أو أصول Origins للسلوك والواقع المعاش. (١٣)

وهذا هو أساس نظرية المُثُل الأفلاطونية الشهيرة التي انبثقت قسماتها الأولى من رغبة وسقراط وبحثه في تحديد معاني اصطلاحات الأخلاق والسياسة، والتماس مبادىء عليا تقوم عليها، وحينئذ يصبح لكل لفظ معنى صحيح، وبقية المعاني باطلة.

كان أفلاطون يؤمن بأن النفس حاصلة في الأصل، وقبل وجودها في هذا العالم، على المعارف، على المعاني الثابتة الدائمة للوجود، وأن مهمتنا هي مساعدة النفس على تذكر تلك المعارف التي نسيتها بعد أن هبطت إلى هذا العالم وتلبست بالجسد واشتغلت بمطالبه ولذاته. فالمعرفة عند أفلاطون ذِكْر، أي ذِكْر لما كانت النفس تعرفه من قبل، والجهل نسيان، أي نسيان لتلك المعارف السابقة.

فسقراط وأفلاطون يؤمنان بوجود معرفة كامنة في النفس يمكن الوصول إليها ومساعدة النفس والناس إما على استخراجها من أنفسهم كما هو الحال عند سقراط، وإما على تذكرها كما هو الحال عند أفلاطون.

لكن ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أن أفلاطون وسقراط يتحدثان هنا عن نوع خاص من المعارف الأخلاقية والميتافيزيقية، كالفضائل والمُثُل، لكن هناك أنواعا من المعارف العلمية كانتشار الأمراض بسبب نوع من الجراثيم أو البكتريا التي لا ترى إلا بالمجهر، مثل هذه المعارف التي تكتشف داخل المعامل والمختبرات لا يمكن أن نكشف عنها بالحوار السقراطي، ونستخلصها من نفوس الرجال.

إن المنهج السقراطي لا يكشف عن معارف جديدة، ولكنه فقط ينفع في تحديد

المعاني التي نعرفها فعلا، وإزالة ما يكتنفها من اختلاف، بسبب غموض الفكر، وغياب التحليل المنطقي.

فكل واحد منا عندما نسأله: ما العدل؟ نجد لديه شيئا ما يقوله أو يعرفه عن العدل. ومهمتنا كفلاسفة هي امتحان كل هذه الأقوال والمعارف التي يقولها الناس عن العدل، واستخداماتهم المختلفة لهذه الكلمة. والنتيجة التي نخلص منها دائما هي كشف لغوي، أو بمعنى آخر تحديد مفهوم لفظ عدل، وليس كشفا في علم الأخلاق. (١٤)

وكذلك ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أيضا أنه من الصعب أن نلزم أنفسنا الموضوعية في تحليل وتحديد المعاني القيمية، أي المعاني التي تعبر عن قيمة كالخير والعدل والجمال والتقوى. فعندما نسأل: ما العدل؟ تجد الناس في الحال تأخذ موقفا من الصراع الاجتماعي: فمن قائل: إن العدل هو طاعة قوانين البلاد، ومن قائل: العدل هو طاعة قوانين الطبيعة التي هي دائما ضد قوانين البلاد، أو العدل هو ما يراه الأقوى، أو العدل هو حيلة الضعيف لقهر القوي. وكلها تعاريف لا تلتزم التحليل العقلي المنطقي الخالص للفظ. (١٥)

والفضيلة علم، والرذيلة جهل، هذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ ايمانه بالعقل وحبه للخير. والانسان يريد الخير دائما، وينأى عن الشر. فمتى علمنا الخير أردناه حتما، فالعلم هنا قوة دافعة للعمل. أما الشر فلا يصدر منا إلا بسبب جهلنا، ولو علمنا حقا أنه شر ما اخترناه وما فعلناه، فلا أحد باختياره شرير، ولا يوجد إنسان يلحق الضرر مختارا بأغلى ما يملكه، ونعني به نفسه. فالانسان العاقل لا يرتكب الآثام والذنوب عامدا. نحن نعلم أن كل الدنايا والأفعال الشريرة والوضيعة ترتكب دون اختيار. إن اختيار الشر وارتكابه طريق إلى التعاسة والشقاوة. وعلى ذلك فكل من يرغب الشر عامدا يجب أن نعتبره جاهلا، يجهل حقيقة فعله، ويجهل أنه شر. مثل هذا الانسان يجب أن نساعده برفق؛ لأن خطأه غير مقصود.

إننا لو استطعنا أن نعلم حقيقة طبيعتنا البشرية، ونعلم الهدف الحقيقي لحياتنا، فإن هذا العلم هو الذي يمنحنا الرضى والسعادة ويدلنا على الخير الملائم لطبيعتنا

دائما.

هذه العلاقة الحميمة بين الفضيلة والعلم خاصية من خصائص الفكر الفلسفي عند سقراط وأفلاطون، وإلى حد ما توجد في كل الفكر اليوناني الذي يختلف تماما في هذه المسألة عن مفهوم الديانات السماوية الثلاث من يهوديةومسيحية وإسلام. ففي هذه الديانات تستلزم الأخلاق القلوب النقية التقية، وهي موجودة عند العالم والجاهل على السواء. فليست القلوب الطاهرة وقفا على العلماء، بل هي أيضا عند الأميين سواء بسواء، يستوي فيها العالم والجاهل. (١٦)

«اعرف نفسك» قول مشهور لإلهة دلفي، وواجبنا الأول هو طاعة الآلهة. وفور أن نعرف أنفسنا ندرك الطريق الصحيح للعناية بها، وبغير ذلك، يستحيل علينا أن نفعل. يتساءل سقراط: كيف يمكن أن نعرف أنفسنا على حقيقتها؟ علينا أن ننظر في الجانب الذي يكمن فيه فضيلتها. وفضيلة النفس عند سقراط هي الحكمة، أو أل Sophia أي الفلسفة، أو المعرفة.

المعرفة فضيلة الفضائل، وهي فضيلة مشتركة بين الناس جميعا. ففضيلة الإسكافي هي المعرفة، معرفة الغرض من الحذاء، ومعرفة صنع الحذاء. وفضيلة الطبيب هي المعرفة، معرفة الجسم وأمراضه، ومعرفة طرق العلاج. وهكذا في سائر الصناعات والفنون. أما فضيلة الانسان من حيث هو إنسان ـ لا من حيث هو صاحب فن أو صناعة ـ فهي المعرفة ايضا، لكنها معرفة الحق والخير والجمال والتقوى وكافة القيم والفضائل التي توجه سلوك الانسان، والتي يهمل الأثينيون العناية بفهمها ومعرفتها.

وكان على سقراط مهمة قاسية: هي أن يعرّف الأثينيين بجهلهم بتلك الفضائل، وبالتالي بجهلهم بأنفسهم على حقيقتها، وبأن عنايتهم بالمال والشهرة تؤكد هذا الجهل. (١٧)

والنفس باقية بعد الموت، تعود إلى بارئها وعالمها الذي جاءت منه. ولا ينبغي أن نخاف الموت. فالخوف من الموت في معركة أرادتها الدولة عار، وأشد من هذا العار الخوف من الموت الذي أراده الله لنا. فإن هذا الخوف يعني عدم الرضا بإرادة الله، تلك التي وهبتنا الحياة والنَّفَس والنَّفْس.

وقد يكون الخوف من الموت دلالة على حكمة، ولكنه ليس كذلك؛ فإن هذا الخوف يعني أننا نعلم حقيقة الموت، في حين أننا لا نعلمها. فلا أحد يعلم ما إذا كان الموت هو أعظم الخيرات للإنسان أم هو شرا مستطيرا. ومع ذلك فالناس تخاف الموت وكأنهم يعلمون تماما أنه أعظم الشرور.

إن أولئك الذين يعتقدون أن الموت شر مخطئون. فلننظر إلى الموت بطريقة أخرى؛ فربما نشعر شعورا قويا بأنه خير.

الموت واحد من أمرين: إما أن يكون الموت عدما محضا، فلا يعد للميت وجود ولا إحساس، وإما أن يكون هجرة للنفس من هذا العالم إلى عالم آخر.

فلو كان الموت فقدانا تاما للاحساس، ونوما هادئا لا يعكره حلم، فلابد أن يكون الموت نعمة كبرى، وبركة عظيمة. إن مثل هذا النوم الهادىء الذي لا يعكر صفوه حلم قلما يتوفر في حياتنا لأحد. حتى الملوك المنعمين تعد لياليهم الهانئة في النوم على أصابع اليد لو قيست بلياليهم المزعجة.

فلو كان هذا هو الموت فأنا اعتبره ربحا عظيما. في هذه الحالة فإن الزمان كله سوف يبدو وكأنه ليلة واحدة.

أما لو كان الموت نوعا من الهجرة لمكان آخر، وأن الأقاصيص الشائعة صادقة بأن كل الأموات هناك، فماذا يمكن أن يكون هناك شيء أبدع من هذا وأجمل. سوف تكون رحلة جميلة ممتعة، تلك التي تأخذ الإنسان إلى الجنة حيث نجد القضاة الذين اشتهروا بالنزاهة والعدل في حياتهم، والشعراء والأنبياء والحكماء الذين ملأوا الدنيا بأعمالهم الخالدة من أمثال أورفيوس، وهوميروس، وهزيود.

فأنا نفسي سوف أجد أمتع الأوقات هناك، وألتقي بالمظلومين الذين دفعوا حياتهم في هذه الدنيا ثمنا لاتهام باطل مثلي، لأقارن بين تجربتهم وتجربتي. وفوق ذلك كله فسوف امتحن الناس في الجنة مثلما أمتحنهم هنا؛ لأتبين من هم الحكماء، ومن هم الأدعياء، واستجوب كبار قادة الحروب الماضية، وأعرف وقائع المعارك الحربية التي مرت عليها آلاف السنين.

إنها سوف تكون سعادة غامرة أن أناظر هؤلاء الناس وامتحنهم. وسوف لا يكون في

مقدورهم الحكم بإعدامي مرة أخرى . فميزة سكان الجنة علينا أنهم خالدون أبد الدهر إن كان ما يقال لنا حق .

ثم كانت عبارة سقراط الأخيرة لتلاميذه قبل أن ينفذ فيه حكم الإعدام بشرب السم :

«الآن حان الوقت ، لابد أن نذهب : أنا إلى الموت ، وأنتم إلى الحياة ، لكن أينا ذاهب إلى مصير أفضل ، أمر غير معلوم لأحد إلا الله»(١٨) .

إن قراءة هذه الفقرة تدلنا على طعم هذا الرجل الذي حيّاه كل الناس .

حيّاه الملحدون لأنه قرر بأن ادعاء معرفة ما بعد الموت ادعاء لشيء غير معلوم لنا .

أما المؤمنون فقد تأثروا دائما به ، وتعاطفوا معه ؛ لأنه كلما يتحدث عن الموت يقول إنه خير.

تلك هي القسمات الرئيسية لفلسفة سقراط تبدو لنا نوعا من الرؤى ، وبعثا للنشاط والحيوية الفكرية في الناس . ثم جاء أفلاطون ليبني السقراطية كمذهب ، ويقيمها فلسفة رفيعة العماد .

ومع ذلك فإن تلك الرؤى تعكس تفكيرا رائدا . فقد كان سقراط أول من نبه إلى ضرورة الاشتغال بضبط الفكر الأمر الذي جعل أرسطو يلتفت إلى أهمية قيام علم يقنن الفكر ويميز صحيح الفكر من فاسده ، فكان أن اكتشف أرسطو علم المنطق .

كذلك كان تفكير سقراط أول محاولة لإرساء قواعد منهج فلسفي للأخلاق . أن سقراط قدم للأخلاق بقوله : «الفضيلة علم» ما قدمه بارمنيدس للأونتولوجيا بقوله : «الوجود موجود» . فكل منهما حول الفلسفة إلى وجهة جديدة ، وكل منهما ترك للخلف العمل على تحليل القضية البسيطة واختبارها لإظهار ما تنطوي عليه من تصورات ، واستخدام اللفظ الواحد لمعاني متعددة ، وكل منهما أكد المطلق والعام بنوع من اليقين ظلت الفلسفة لا تستطيع له ردا إلى يومنا هذا .

مراجع البحث ومصادره:

1- Burnet, *J. Greek Philosophy*, Thales to Plato, pp. 126-150, Macmillan, 1962.

Juthrie, W.KC., *A History of Greek Philosophy*, V.3 pp.325-376. Cambridge University Press, 1975.

Russel, *B.*, *History of Western PHilosophy*, p.104, George Allen and Unwin, First Published in 1946.

2. Gigon, O., Review of Magathaes - Vilhena, *le probleme de Socrate*, Gnomon, 1955, pp. 259-66.

3. Schweitzer, *A.*, *The Quest of the Historical Jesus*, 3rd ed. London 1954.

4. Gethrie, pp. 359-375

5. Ibid, pp. 359-375

6.Russel, P.110

7. Guthrie, pp.398-402.

8. Ibid, pp. 402-405.

9. Ibid, pp. 386-390.

10. Hogarth, W., *The Analysis of Beauty*, ed. Bruke, Oxford, 1955.

11. Plato, *Theatetus*, 150c-d, Tras. Cornford.

12. Guthrie, p.444

13. Burnet, pp. 154-170.

14. Russel, pp. 112-113

15. Guthrie, pp. 430-442

16. Russel, p.111

17. Guthrie, pp. 467-473.

18. Ibid, pp. 473-484.

الثقافة الشعبية والوعي التاريخي

الاستاذ الدكتور عبدالباسط عبدالمعطي

استاذ ورئيس قسم الاجتماع

أولا: فكرة الدراسة والهدف منها:

تعرضت ممارسات العلوم الاجتماعية في الجامعات والمراكز البحثية العربية لعدة انتقادات، قدمها مشتغلون بالعمل العام ومساهمون في صناعة القرارات التنموية، ومشتغلون بهذه العلوم. وكان من بين أبرز هذه الانتقادات، إغتراب بعض هذه الممارسات عن التاريخ والواقع العربي المعاصر، وتعثر تبلور مدارس عربية في هذه العلوم، والميل للنقل وإتباع المدارس الغربية، أكثر من استخدام العقل وإبداع أدوات تحليلية تتسق والتاريخ النوعي للمجتمع العربي. لقد صاحب هذه الممارسات في ظل السياق المجتمعي العام، وما يحويه من ظواهر اقتصادية وسياسية وثقافية تقصير العلوم الاجتماعية عن القيام بأدوار أكثر فاعلية في مسيرة التنمية العربية، فكرا وتخطيطا وتقويما للآثار والتبعات (١).

وترتب على هذه الانتقادات، ظهور محاولات جادة لإعادة النظر في مسيرة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أسهمت فيها مراكز بحثية وجمعيات ومؤسسات علمية وفكرية وأيضا بعض المشتغلين بهذه العلوم (٢). وتوجهت هذه المحاولات نحو موضوعات وقضايا ومهام فكرية وبحثية متعددة ومتداخلة يصعب حصرها في الدراسة الراهنة. لكن ما يهمنا منها في سياق دراستنا الراهنة وجود شبه اجماع على ضرورة إعادة تقويم الوعي التاريخي لدى المشتغلين بالعلوم الاجتماعية. ذلك التقويم الذي يشتمل، من بين ما يشتمل، على إعادة دراسة التاريخ العربي وتحليله، بالاستناد إلى أدوات بحثية نوعية، وإعادة النظر في المفاهيم والأساليب البحثية، وفي أدوار العلوم الاجتماعية والعلاقات العلمية بينها. وكان من بين الأهداف الكبرى لهذا التقويم تخصيص نشاط

بحثي مكثف لدراسة حركة المجتمع العربي، وصولا الى الثوابت والمتغيرات النسبية لتغيره وتطوره. وبالتركيز على دور المواطن العربي في هذا التطور، وتحديد أهم خصائصه المواتية لذلك عبر المراحل التاريخية، هذا بجانب دراسة طموحاته وتطلعاته في المراحل المختلفة (٣).

وكمحاولة محددة للمساهمة في هذه المهام العلمية والفكرية، تأتي الدراسة الراهنة لتستطلع إمكانات الإفادة من الثقافة الشعبية العربية في إثراء الوعي التاريخي، بالمجتمع العربي، وبخصائص المواطن العربي، بالاضافة الى إمكانات الافادة من تلك الثقافة الشعبية، في تطوير بعض الممارسات وبعض أدوات البحث ومصادر جمع المعلومات داخل مجالات العلوم الاجتماعية.

ولقد دفع الى إختيار الثقافة الشعبية مجالا للدراسة الراهنة مبررات ودوافع علمية متنوعة. من بينها ذلك النمط السائد في التعامل مع هذه الثقافة، والذي حبسها تقريبا داخل نطاق الأعمال الأدبية والفنية، وداخل نطاق الأنثروبولوجيا. بالاضافة الى تلك التغيرات التي طرأت على بعض توجهات وممارسات علوم اجتماعية اخرى، وبخاصة علم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع. وهي توجهات بينت أن الفصل بين العلوم الاجتماعية، وإن حمل في طياته قدرا من التعسف، فإنه أعاق في الوقت نفسه تفاعل هذه العلوم، ومن ثم تطورها فرادى ومجتمعة. لقد أدرك مشتغلون بالبحث التاريخي وبعلم الاجتماع وعلم النفس حاجتهم الى مصادر معرفية جديدة لتطوير فهمهم وتفسيرهم لتطور المجتمع الانساني. (٤) ومنهم من أكد أهمية التعامل مع الثقافة الشعبية كمصدر، بين مصادر أخرى، لتطوير المعلومات المطلوبة لدراسة التاريخ الاجتماعي. ومن المحاولات الرائدة في هذا الصدد ما أنجزه وبستر J. B. Webster، الذي إستخدم المصادر الشفاهية في دراسة تاريخ أوغندا، وأيضا الدراسة الهامة الأخاذة التي قام بها يان فانسينا J.Vansina لإختبار جدوى المأثورات الشفاهية كمصدر للدراسة التاريخية، بدراسته مأثورات شفاهية إفريقية غير قليلة، وبالتركيز على المستعمرات البرتغالية بين الكوبا Kuba في كاساي بالكونغو وفي رواندا وبوروندي إمتدت الى ما يقرب من ثمان سنوات (٥). ولقد ترتب على هاتين الدراستين وغيرهما تراكم أعمال غير قليلة اعتمدت على بعض عناصر الثقافة الشعبية كمصادر معرفية في

دراسة التاريخ الاجتماعي، وبخاصة تاريخ افريقيا، الذي عنيت مجلة تاريخ إفريقيا بنشر الكثير منها، فضلا عن تلك الدراسات الهامة التي ناقشتها المؤتمر العام لليونسكو الذي عقد في باريس في سبتمبر ١٩٧٣ (٦).

ثانيا: تمهيد نظري:

فرض تناول موضوع الدراسة، إرتيادا لطريق علمي نحو هدفها، مناقشة عدد من المفهومات والقضايا النظرية ذات الصلة، والتي من شأنها مساعدة الباحث والقارىء معا، على متابعة موضوع الدراسة والتواصل معه علميا. وكان من أهم هذه المفهومات: مفهوم الثقافة بعامة ومفهوم الثقافة الشعبية تحديدا، ومفهوم الوعي التاريخي. فضلا عن عدد من القضايا النظرية حول انتاج الثقافة الشعبية ومدلولاتها وعلاقتها بالحركة والوعي الاجتماعيين لمنتجيها.

١ ـ مفهوم الثقافة:

يندر ألا تجد بالمصادر الاعلامية والانتاج العلمي في مجالات علوم الانسان والمجتمع بعامة، والانثروبولجيا والاجتماع والفولكلور تحديدا، إشارة من مستوى أو آخر إلى كلمة «الثقافة». ومع هذا يصعب أن تجد إتفاقا بيِّنا على مضمونها، وإلماما بأبعادها ـ أي أبعاد الثقافة ـ إنتاجا وتغيرا وتغايرا عبر الزمان والمكان. ولكي لا نضع القارىء في زحام العرض المدرسي لمحاولات تعريف الثقافة، سنوافيه بما أمكن لنا ـ في حدود متابعتنا ـ استخلاصه من ملاحظات على هذه المحاولات، كمقدمة لا غنى عنها لتقديم تعريف يخدم هدف الدراسة الراهنة.

أ) لعل أول ما يلفت النظر في أمر محاولات تعريف الثقافة، أن الكم الأكبر منها تعامل مع الثقافة كمعطى، حيث كان الاهتمام الأكبر بوظائف الثقافة وما يترتب عليها من تأثير في أفكار وقيم وسلوك أعضاء الجماعة، ومن ثم تأثيرها في خصالهم وأفعالهم. (٧)

ب) في سياق وصف خصائص الثقافة أتت خصائص أكثر تكرارا من غيرها، في مقدمتها الاستمرار والتكامل والتمايز. ومع أن هذه الخصائص كانت وفيرة الحظ عند الوصف، فقد كان نصيبها منه قليل عند التفسير. هذا بالاضافة إلى أن تكرار هذه الخصائص هيأ بعض الاذهان لقبول فكرة سكونية الثقافة، التي تنفي بعض ديناميتها وتناقضات بعض مكوناتها مع البعض الآخر.(٨)

ج) إختلفت محاولات كثيرة لتعريف الثقافة بشأن عناصرها ومكوناتها. فثمة محاولات وسعت من نطاق التعريف فجعلته شاملا على عناصر ومكونات مادية وأخلاقية وروحية وفكرية وسلوكية، كما فعل كلارك ويزلر C. Wissler عام ١٩٣٣ بتعريفه الذي ضم تحته، الخصائص والسمات المادية والنشاطات الاجتماعية S. Activities والأفكار. وهي حاولة تأثرت كسابقات لها، ولا حقات عليها بتعريف تايلور Taylor الكلاسيكي ام ١٨٧١ (٩). وهناك محاولات استبعدت من الثقافة العناصر المادية ومن ثم ركزت فيها على ما هو سلوكي ومعرفي. ومثال ذلك محاولة هاريس M. Harries الذي جعل الثقافة تعبيرا عن طريقة الحياة Way of life. وهناك نمط من المحاولات جعل مفهوم الثقافة قاصرا على ما هو معرفي فقط واقترب بها من معاني قريبة من الإدراك والوعي. باعتبارها أشكال الأشياء والناس والسلوك والمشاعر كما يعيها الناس في عقولهم، ومن ثم فهي أساليبهم في إدراك العلاقات وتفسيرها وتقويمها (١٠).

د) إنه رغم الخلافات المشار إلى بعض منها، حول تحديد مكونات الثقافة، فإن معظم المحاوملات: القديم منها والأحدث، لم يستبعد العنصر أو البعد المعرفي، كأحد المكونات الهامة للثقافة (١١).

في ضوء ما سبق وغيره من محاولات لتحديد المفهوم، ننظر للثقافة في هذه الدراسة بوصفها منتجا إنسانيا، اجتماعيا وتاريخيا، يأتي حصاد لتفاعلات إجتماعية متعددة ومختلفة داخل البنية الاجتماعية لهذا المجتمع أو ذاك، وبين هذه البنية وبيئتها الطبيعية والبناءات الاجتماعية الأخرى والعوالم المحيطة بالبشر وبمجتمعهم. وهي ـ الثقافة ـ

تشتمل على الفلسفة والطرائق التي تبدعها الجماعة للتعامل مع الامكانات والعوالم المحيطة بها، قصد وصفها والتعبير عنها والرمز بشأنها، وتفسيرها وتقويمها، لإنتاج أساليب وضوابط تيسير هذه الامكانات لاشباع الحاجات الروحية والمعرفية والفنية والفكرية والاجتماعية إشباعاً يضمن تفاعل الجماعة لتجددها وإطراد مجتمعها عبر المراحل والحقب. وهي ـ الثقافة ـ وإن انفعلت بالمرحلة التاريخية المعينة وتذوقتها وتعقلتها، فلها جذور وأركان تاريخية رئيسية، بدونها تفقد هويتها. وفي مقدمة هذه الأركان اللغة والدين، ولهذا تشتمل كل ثقافة على عناصر أو بنود عامة مشتركة بين بني البشر، وعناصر وبنود نوعية ناتجة عن تفاعل حضارة الجماعة المحددة مع تاريخها وهويتها. كما أنها تتباين على مستوى المجتمع الواحد، بتباين قطاعاته، البدوية والريفية والحضرية، وبتباين جماعاته وشرائحه الاجتماعية. إن هذه التباينات، هي التي تنتج ثراء وحدة الثقافة، وتضمن وجود ديناميات تجددها وإطرادها. وهي وإن اشتملت على عناصر ثابتة نسبيا، فلها أيضا عناصرها المتغيرة نسبيا، لتلاقي ما يطرأ على المجتمع من تغيرات، وما تستجد عليه من مهام وتحديات. وإذا كانت بعض عناصر الثقافة تبدو أكثر سطوة عن غيرها في مراحل بعينها، فإن ذلك يرجع إلى طبيعة المرحلة المحددة، ونظامها الاجتماعي العام، وأوضاعه وعلاقاته وأهدافه.

٢ـ الثقافة الشعبية:

حفلت مؤلفات وبحوث الانثروبولوجيا الثقافية، وعلم الاجتماع الثقافي ودراسات التراث الشعبي، بعدة خصائص للثقافة الشعبية، حاز بعضها مقادير من الاتفاق اكثر من غيره. لكن القليل من هذه المحاولات هو الذي التفت إلى جذور هذه الثقافة وتطوراتها، وما يطرأ عليها من تبدلات. أما أكثر هذه المحاولات والذي إستند إلى الاتجاهات الوظيفية في الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع، فقد ركز على التعريفات الوصفية، وعلى الوظائف الاجتماعية للثقافة: الواضحة والكامنة، والميسرة أو المعوقة، لتوازن النسق الاجتماعي وتكامله. في ضوء حصاد هذه امحاولات يمكن رصد الملاحظات التالية:

أ) حاولت بعض الدراسات تتبع صفة «الشعبي» الملحقة بالثقافة، وتوصلت الى أن

هذه الصفة حديثة نسبيا لغة واصطلاحا، فالاستعمالات القديمة تخلو من ثلاثة أبعاث حول معنى الشعبي هي: الشعب بمعنى الدولة أو الأمة بالمعنى السياسي، والشعب بمعنى المحكوم خلافا للحاكم، والشعب بمعنى المضطهد والمحروم. (١٢) على أن عدم وجود الصفة لغة واصطلاحا لا يقيم شاهدا على عدم استخدام مضمونها، تحت مسميات وصفات أخرى، كالعامة والعوام والدهماء وغيرها من المسميات.

ب) يشيع بين معظم المحاولات صفات للثقافة الشعبية كانت أكثر تكرارا من غيرها. في مقدمتها: التداول وسعة الإنتشار وانتقالها شفاهة وعاميتها لغة ورواية، وإرتباطها إيكولوجيا بالريف، واجتماعيا بالمجموعات الأولية والعامة من القوم. وانها تعبير عن بساطة الحياة إنتاجا واستهلاكا وأن مبدعيها غالبا مجهولون(١٣).

ج) وإذا كانت الصفات والخصائص السابقة بدت أكثر انتشارا في المحاولات التي اتخذت من التيارات المثالية والرومانسية في الفكر والعلم الاجتماعي إطارا مرجعيا لها. فقد بين أنصار التيار النقدي أن بعضا من هذه الخصائص ليس مطلقا. وأن ثمة خصائص أخرى ألقت أضواء على إنتاج الثقافة الشعبية ومدلولات تغيرها. فإذا أتينا إلى بعض الخصائص التي وردت لدى الكتاب الرومانسيين نلاحظ أن بعضا منها على الأقل بحاجة لقدر من التحفظ. فبعض بنود الثقافة الشعبية كالأدب الشعبي مدون في كناكيش (كناشات) ومجموعات، وأنه لم يكن دوما مرتبط بالعوام. فهو يقتبس من اللغة العربية الفصحى بعض المفردات والتركيبات، ولا يخلو من ألوان البلاغة وفنية الأسلوب. كما أن الثقافة الشعبية قدمت أحيانا بعض المعلومات الفقهية والتاريخية التي تدلل على سعة ثقافة مبدعيها(١٤). وأن القول بأن منتجها هو الشعب وأنها مجهولة المؤلف، هو قول يوجد من الشواهد ما يحدد اطلاقه ويحاصره الى حد ما. فكم من مقولة وفكرة وشعار صنعته السلطة ووسائل الإعلام، ثم أصبح شعبيا. فضلا عن أن كثرة من الملاحم والسير الشعبية الرائجة عند العامة، تركز على، وتهتم بشخصيات

دينية وسياسية، كانت لها مكانتها في بنية القوة الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية. . . الخ. وأما عن الخصائص الأخرى، ذات الصلة بانتاج الثقافة وتداولها وتغيرها، والتي ركز عليها أنصار التيار النقدي أكثر من غيرهم، فكان من بينها، تحول الإبداع الشعبي الى الخاصة وتوظيفه في إبداعهم كما في ملحمة «أيوب المصري» و«يس وبهية» و«أدهم الشرقاوي» وهي من السير والملاحم الشعبية، وأيضا تحول بعض من انتاج الخاصة الى العامة التي استقبلته وتداولته، ومن أمثلة ذلك سيرتي «عنترة» و«المهلهل» (١٥)، ولعله من الأفكار التي بحاجة إلى تأمل وتدقيق الفكرة التي تذهب الى أن الخاص والعامة اجتماعيا قد لا يتطابقان ثقافيا إلا في مراحل تاريخية كبرى ذات خصائص نوعية، كالتحولات الاجتماعية العامة في بعض العصور التاريخية. ففي العصر الجاهلي كانت الأمية تسود بين العامة والخاصة، وكانا يشتركان في مصادر معرفية وأدبية وفنية متقاربة، تقوم على النقل والتداول الشفهي. كما أن المؤسسات الدينية والاجتماعية والتربوية، لعبت دورا واضحا في تداخل وتفاعل ثقافتي الخاصة والعامة، وثمة نقطة أخرى ناقشها أنصار التيار النقدي في العلوم الاجتماعية، ذات صلة بعلاقة الثقافة الشعبية بتوزيع السلطة السياسية Political Authority. لقد ذهب البعض الى أن الثقافة الشعبية، هي التعبير المكثف عن طموحات وآلام الناس، التي أسهم وجودهم الاجتماعي في صياغتها، والتي لا يجدون قنوات متاحة ومشروعة للتعبير عنها عبر أجهزة ومؤسسات الثقافة والإعلام والإتصال الرسمي، ومن ثم فهي ثقافة محجورة أو تكاد، سعى الناس للحفاظ عليها في الصدور والذاكرة، حتى لا تتعرض للتشويه، وخشية التعرض للعقاب، حال إتيانها بإشارات ورموز وتعبيرات موجهة نحو السلطة الرسمية. وفي هذا السياق ذهب بعض أنصار هذا التيار إلى القول بأن هذه الثقافة المحجورة عبرت، في أحوال غير قليلة عددا، عن غياب الحاكم، أي قصور دوره عن نهضة الناس وتلبية تطلعاتهم وطموحاتهم أكثر منها تعبيرا عن حضور المحكومين. وفي أحوال أخرى عبرت عن حضور المحكومين، أكثر من غياب الحاكم، وبخاصة في فترات الإحتلال الأجنبي، ووجود حاكم، يتطابق

خطابه السياسي وممارساته الفعلية مع آمال وتطلعات المحكـومين (١٦)، كما في حال صلاح الدين الايوبي مثلا.

د) بالرغم من أن صفة «الشعبيـة» كـانت صفـة حـاضرة في العـدد الأكبر من محاولات تعـريف الثقـافـة الشعبيـة، فإن أهم مـا يلفت النظـر بشأنها ليس فقط تحديـد مضمونها الايكولوجي، الذي ربطها غالبا بالريف وبالمجتمعات الـزراعيـة. أو الاجتماعي، الذي ربطها بالعامة من الناس أو بالطبقات الـدنيـا، أو بـالتطـور المجتمعي، الذي اعتبرها نتاجا لمراحل سابقة أولية أو أدنى تطـورا من النـاحيـة الحضارية أو أكثر تقليدية من الناحية الثقافية. وإنما أيضا تلك الاحكام القيمية التي حفلت بها محاولات تحديد مضمـون «الشعبيـة» والتي تكشف عن مـوقف متعال متحيز ضد مبدعي هذه الثقافة وحـافظيهـا، والتي تجلت فيما أطلق على هذه الثقافة من أوصاف، باعتبارها أمية جاهلة وأقل علما ومعرفة، وما إلى ذلك من نعوت حفلت بها التعريفات الأوروبيـة للتراث الشعبي والثقـافـة الشعبيـة، ورددتها بحوث ومؤلفات عربية دون تأمل وتبصر كافيين. (١٧)

هـ) وأما عن مكونات الثقافة الشعبية وبنـودهـا فثمـة اجماع أو يكـاد، على أنها تشتمل على المعتقدات والمعارف الشعبيـة والعـادات والتقـاليـد والصنـاعـات الشعبيـة والأدب الشعبي والموسيقى والفنون الشعبية، قولا ورمزا ولونـا وصـوتـا، والطب الشعبي. وأن جل الخلاف كان حول مقادير التفصيل في هذا البنـد أو ذاك، أو تصنيف أحد العناصر تحت هذه الفئة أو تلك (١٨).

في ضوء ما سبق من مناقشة وتحليل، نرى الثقافة الشعبية ونتعامل معها في الدراسـة الراهنة، بوصفها مستوى نوعيا لمفهوم الثقافـة، لـه خصـائصـه التي تميـزه عن غيره من مستويات كالثقافة الرسمية التي تصدر عن الاجهـزة الحكـوميـة والـرسميـة، وثقـافـة الصفوة او الخاصة التي تعبر عن خصائص هذه الصفوة أو الخاصة. إن الثقافة الشعبية منتج مكثف ومتنوع في صيغه وأشكاله وأدواته. أنتج عبر مراحل وتـراكمات تـاريخيـة، للتعبير عن قـوى وجماعـات اجتماعيـة، لها خصـائص مشتركـة مع غيرهـا من القـوى والجماعـات التي عـاشت المراحل التـاريخيـة معهـا، وتفـاعلت معهـا اجتماعيـا بفعل

الضرورة. وهي مراحل ذات ارتباط بأنماط الانتاج البسيطة في تقنيتها وتنظيماتها وعلاقاتها والأكثر اعتمادا على الطبيعة وموادها، وحالتها البكر. إن لهذه القوى والجماعات خصائصها النوعية التي تميزها عن غيرها: فهي الأكثر إلتصاقا بالانتاج الاجتماعي، وذات الدور الأكثر فاعلية فيه، ويعد وعيها اكثر مباشرة وتفصيلا، وأكثر تعبيرا عن الوجدان والمشاعر والعواطف والعلاقة بالعوالم المحيطة بها، وما ترتب عليها من تفاعلات. لقد كان لموقع هذه القوى في بنية مجتمعها بجانب خصائصها المشار إليها، تأثيره في شيوع الشفاهة والتعبيرات الدارجة، وهما صفتان نتجتا عن فرص هذه الجماعة في التعليم والمشاركة في التنظيمات الاجتماعية. وهي تشتمل على العناصر والمكونات ـ التي تشتمل عليها الثقافة بعامة ـ الروحية والاجتماعية والفنية والمادية، ولها الغايات نفسها، الساعية لإشباع الحاجات الاساسية والتعبير عن الأفراح والأتراح، وتنظيم العلاقات والتفاعلات وتسجيل الخبرة والممارسة التاريخيتين لمن تعبر عنهم، كما تصور واقعهم للحفاظ عليه واعادة إنتاجه، أو بالحلم المستقبلي بشأنه.

والذي تجدر الاشارة إليه أن المكونات الآنفة الذكر للثقافة الشعبية، وبغض النظر عن تقسيماتها وتفصيلاتها في هذه المحاولات أو تلك، يمكن تصنيفها عمدا لبعض أغراض التحليل إلى مجموعتين: الأولى مسجلة منظورة، وهي غالبا ما تغطي ما يسمى بالعناصر المادية: كالمسكن والملبس والمشرب وأدوات العمل والفن وما شابه ذلك. والثانية متداولة شفاهة وتشتمل على عناصر لا مادية كالمعتقدات والمعارف والتقاليد والعادات والأدب والفن الشعبيين. فضلا عن العناصر اللامادية الكامنة وراء ما هو مادي، أي الأفكار والقيم والمعارف التي نهضت عليها العناصر المادية.

٣ـ الوعي التاريخي:

الوعي كما بين «ابن منظور» في لسان العرب، هو في معناه المكثف، عقيدة وعقل ووجدان (١٩). وهي الأبعاد تقريبا التي انشغلت بها محاولات تعريف الوعي، رغم منطلقاتها الفكرية المتغايرة والمتمايزة، والتي أتى إختلافها أكثر وضوحا في تعين محددات الوعي، وعوامل تغيره وتباينه بين مرحلة وأخرى، وبين جماعة أو شريحة اجتماعية وأخرى. إن التدقيق في البعدين ـ العقل والوجدان ـ يظهر أنهما تعبير عن الادراك

والتصور Perception & conception والذي يشمل كل منهما مكونات وعناصر بداخله. فالإدراك يشتمل على المشاعر والاتجاهات، والموقف من الظواهر والعلاقات، وتفسير أوضاعها. أما التصور فهو يعني في عمقه ببدائل الظواهر والعلاقات والمستقبلات المرغوبة لها (٢٠).

ان الوعي التاريخي كما ساعدتنا على فهمه الكتابات المتاحة، وعي تشكل تاريخيا، بفعل عوامل داخلية وخارجية. قوامه إدراك تطور المجتمع العربي، إدراكا علميا، يقربنا من تحديد عوامل هذا التطور، وأطرافه، ونتائجه. وذلك لاستخلاص الدروس والعبر التي تعد زادا ضروريا لادراك بدائل المستقبل، وشروط كل بديل وتكلفته الاجتماعية والسياسية والحضارية.

هذا ولقد لفت المهتمون بدراسات الوعي التاريخي العربي، وبالدراسات المستقبلية، الانتباه، إلى نقطة منهجية تحليلية ذات صلة بتنمية الوعي التاريخي وإثرائه. تذهب هذه النقطة الى أن قراءة التاريخ العربي قراءة مستهدفة، في ضوء بدائل مستقبلية مرغوبة، تجعلنا نلاحظ في هذا التاريخ ووقائعه ظواهر وعمليات اجتماعية وسياسية لم يكن بمقدورنا ملاحظتها من قبل. فإذا كان أحد المستقبلات المرغوبة للوطن العربي، يرى في الاعتماد الجماعي على الذات، قطريا وقوميا، وفي الإبداع الفردي والجماعي، أهدافا من بين أهداف هذا المستقبل، فإن ذلك يجعلنا نبحث ونستكشف صيغ هذا الاعتماد على الذات وذلك الإبداع، لتدارس حالاته وشروطها ونتائجها. إن هذه الوجهة من القراءة للتاريخ، تغاير في بعض منطلقاتها وأهدافها تلك القراءات التتبعية السردية، التي تركز غالبا على العموميات وعلى مراحل الانكسار العربي غالبا. (٢١)

لقد قصدنا وللأهداف البحثية أن نستقطع من هذا الفهم للوعي التاريخي، أحد مستوياته، المتعلقة بالفهم العلمي للتاريخ العربي، والمطالبة بإعادة دراسته وتحليله على أسس جديدة، تشمل إعادة النظر في بعض من حقبه ومراحله، وصولا إلى تحقيب آخر، يضع المعايير الحضارية والاجتماعية في الحسبان. والاجتهاد وصولاً إلى مصادر وأدوات تحليلية إضافية وغير تقليدية، توسع من دوائر المعطيات والمعلومات التاريخية، وتسهم في الوصول الى استخلاصات مبرهنة، حول الجوهري والمشترك بين حقبه

ومراحله، والنوعي الخاص بكل حقبة أو مرحلة. وفي تقديرنا أن من شأن هذا المساهمة في التخطيط المستقبلي، والاختيارات المستقبلية المعتمدة على إمكانات المجتمع العربي، الحضارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، بدلا من تلك الاختيارات المتعسفة، التي تكون أكثر تعرضا للإخفاق.

ثالثا: الثقافة الشعبية وتطوير المعرفة التاريخية:

من المسلم به أن معرفة المؤرخ وباحث التاريخ عن الماضي تتحدد بكم وكيف المعلومات التي يحصل عليها من المصادر المتاحة له، والتي يمكن أن يتيحها هو بخبرته وبصيرته العلمية، بتوسيع مجال مصادر المعلومات، وتنويع أدوات الحصول عليها. ومن المعروف أيضا أن كل مصدر من المصادر له رؤيته الخاصة في وصف الأشياء، كما أن له حدوده، التي تجعل له فوائد نوعية محددة، في الوقت الذي يكون فيه هذا المصدر قاصرا عن رؤية أشياء ووضعها خارج حدود إمكاناته وخصائصه. (٢٢)

في ضوء هذا سنحاول توضيح بعض امكانات توظيف الثقافة الشعبية كمصدر معرفي، يحوي معلومات حول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي العربي، لتوضيح جدواه وحدود إستخدامه، والمتطلبات المنهجية لهذا الاستخدام في عمليات البحث التاريخي والاجتماعي والحضاري:

١ ـ الدلالات المعرفية للثقافة الشعبية المادية:

تعد الثقافة المادية بعناصرها ومركباتها، إنعكاسا لتقنيات ومهارات ووصفات وقيم ومن ثم تعبيرا عن الفن الانتاجي، أدوات العمل وتنظيمه الاجتماعي. إنها توضح الكيفية التي يبني بها الناس بيوتهم ويصنعون ملابسهم، ويعدون طعامهم، ويفلحون أرضهم، ويصيدون الأسماك، ويرعون الماشية والإبل، ويحفظون ما تجود به الأرض والماشية وغيرها من طيبات الطبيعة، ويشكلون أدواتهم ومعداتهم، ويصممون أثاثهم وأدواتهم المنزلية (٢٣). إن الاجابة على السؤال «كيف؟» تمت هذه الأشياء وأنجزت،

يحمل دلالات ذات معنى بالنسبة لمستويات المعيشة، وتطور الانتاج، وأنماط الاستهلاك، وعلاقات العمل. كما أن المواد الخام المستخدمة في الإعداد والانتاج، توضح بعض أبعاد حالة تطور الفن الانتاجي. فإستخدام المعادن مثلا، يشير الى مرحلة تطور تقني، وصناعات مساعدة، غير تلك التي يشير اليها استخدام الاحجار والاخشاب. كما أن محتويات ومضامين أي من الأشياء السابقة، مسكنا أو ملبسا، تشير الى أحوال الناس الاقتصادية، ومهنهم، وقيمهم. فإذا كان الانسان هو الأصل والأساس وراء كل هذا، فنحن إذن بصدد أحوال اجتماعية وإقتصادية وفنية وقيمية... الخ).

إن ملاحظة بيوت سكان القرى العربية، في المراحل التاريخية المختلفة يمكن ان توفر للباحث معلومات تساعده في فهم الخريطة الاجتماعية لسكان القرية، وشرائحهم وتراتبهم الاجتماعي. إن بيت العامل الزراعي الأجير له ملامحه التي تميزه عن بيت المزارع الكبير أو مختار القرية أي عمدتها. فبيت العامل كان يبنى غالبا من مواد أكثر تواضعا، هي من الطوب اللبن، وبقايا المنتجات الزراعية البسيطة، من المحاصيل أو الأشجار، بابه صغير نسبيا، ومنافذه ـ أو ما يشابهها ـ محدودة صغيرة فقيرة في موادها. اما المزارع صاحب الأرض الذي يمتلك بعض أدوات الحقل والماشية، فغالبا ما تجد «داره» أكبر حجما، وحجراته أكثر عددا وتخصصا، حجرة للضيوف، وأخرى لمخزونات الأسرة من الطعام والغلال، ومكان مخصص للماشية. باب الدار كبير، يسمح بدخول وخروج أدوات الحقل والماشية، الأثاث مختلف كما وكيفا، عن أثاث العامل الاجير البسيط. يحافظ المزارع على بعض وسائل الامان وحماية الدار ومحتوياته، لأن لديه ما يخشى عليه، في حين أن العامل الأجير، ليس لديه ما يخشى عليه، ولذلك كنت تجده نائما أمام داره، أو تاركا بابه مواربا أو مفتوحا.

لقد بينت دراسات غير قليلة، كيف أن تصميم المنزل الريفي يعكس بعض القيم السائدة. فنوافذ الدار المطلة على الطرق المحيطة بهذا الدار، غالبا ما كانت تصمم، سعة وارتفاعا، حتى تحجب عن المارة على أقدامهم، أو الممتطين دوابهم، رؤية من داخل الدار، نساء وأطفالاً. (٢٤)

وفي هذا الصدد يحدثنا أحد كتب الثقافة الشعبية المصرية عن بيوت الأغنياء والفقراء فيقول «كان للأغنياء عادة منزل فسيح يبنى أساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الآجر المطبوخ بالنار. وكانت هذه المنازل لا تتعدى الدور الأول إلا بالدور الثاني. . . كان الأغنياء يتفننون في تزيين البيوت لأذواقهم الخاصة، وفي زخرفتها زخرفة توفر الهناء. . . وللبيت باب يفتح غالبا الى الداخل، وأحيانا إذا كان الباب كبيرا عمل في وسطه باب صغير للدخول والخروج العاديين. . وعادة كانوا يبنون جدارا أمام الباب حتى أذا فتح لا يرى المارة من بداخل البيت. . وواجهة المنزل عليها شبابيك ركبت فيها قضب حديدية خوفا من اللصوص، وهذه القضب متشابكة ضيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول وتمنع الجار من رؤية ما يجري في البيت. . . وتسور عادة بسور نحو القامة. . . وفي داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء، وحوله غرف يتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات ومنظرة للرجال». أما بيوت الفقراء، فقد كانت تتكون عادة من حجرة واحدة للنوم ومكان للبهائم وفناء صغير وقل أن يكون فيها شبابيك. . . كما كانت هناك آلاف البيوت تتكون من مكان واحد دون أفنية أو حظائر (٢٥) وبالمثل أكدت الدراسات المتاحة حول بيوت أهل الخليج العربي كيف انها تجسد التباينات الاجتماعية والمهنية بين السكان، ومن ثم تساعد على استنتاج بعض المعلومات حول الأوضاع والاحوال الاجتماعية للسكان. فلقد كان للثروة أثرها على حجم المنزل من حيث عدد الحجرات وحجمها والمظهر الشكلي للبناء ونوعية المواد والخامات المستخدمة في التشييد. فبيت «سيادي» أحد تجار اللؤلؤ في البحرين، يعكس سعة وارتفاعا ونقوشا، المستوى المعيشي لشريحة تجار اللؤلؤ. كما كان تصميم البيوت في الفريق وتشابكها يعكس جماعية العلاقات الانسانية بين الأسر في محيط الجوار وما بينها من تكافل اجتماعي. (٢٦)

وإذا كان التوزيع النسبي لأنماط السكن الريفي، يساعد في تحديد التوزيع النسبي للشرائح والمجموعات الاجتماعية، فإن أساليب إشباع الحاجات الأساسية، الغذاء، والملبس، تدعم هي الأخرى تصنيف الناس وفق مستويات معيشتهم. لقد أكدت دراسات انثروبولوجية وسوسيولوجية غير قليلة في كثير من مجتمعات العالم الثالث، وفي عالمنا العربي، أن محتويات الوجبات الغذائية، ومصادر الحصول عليها، وبعض

العادات النوعية للغذاء، تعد من بين المؤشرات الدالة على مستويات المعيشة والاحـوال الاجتماعية لسكان المجتمع.

ولعل من أمثلة عناصر الثقافة المادية ذات الصلة بفهم التطور الاقتصادي عـامـة، وفنون الانتاج بخاصة، دراسة أدوات العمل والحرف والصناعات في المراحل التـاريخيـة المختلفة، والتي يستدل منها على المواد الخام المستخدمة في هذه الأدوات وطبيعة العمل سواء كان فرديا أو جماعيا. وفي هذا تفيد مثلا المعلـومـات المتـوفـرة عن صنـاعـة سفن الصيد وأدواتها والخيام ومكوناتها وتقسيمها في تـوفير قـدر من المعلـومـات حـول فنـون الانتاج والعلاقات الاسرية. (٢٧)

هذا ولقد توصلت بعض دراسات التراث الشعبي، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيـا إلى استنتاجات ذات دلالة حول ألعاب الأطفال وأدواتها في عصور مختلفـة. فقـد بينت العلاقة الحميمة بين اللعب والانتاج، وارتباطهما بإعتبار كل امتـداداً لـلآخـر. فأدوات اللعب في كثير من القرى العربية كانت من انتاج الأرض الزراعية، وكانت الألعاب تعد الطفل أو الطفلة للأدوار الانتاجية والاسرية. (٢٨)

كما تسهم دراسة «الاسواق الشعبية»، أمـاكنهـا وتنظيمهـا، ومـا تعـرضـه من سلع وخدمات أخرى، وأيـام انعقـادهـا، ومـا تسـودهـا من أعـراف، في دراسـة الأحـوال الاقتصادية. فالسلع المعروضـة، ومصـادر استجـلابها من داخل البلـد أو خـارجـه، وأسعـارهـا، وخصـائص من يشترون ومن يبيعـون، تسـاعـد في فهم حـالـة الانتـاج والاستيراد، أي الاعتماد على الـذات أو على السـوق الخارجي. وبعـض أبعـاد أنماط الاستهلاك (٢٩).

٢ـ الدلالات المعرفية للثقافة الشفاهية:

تعد الثقافة الشعبية الشفاهية، من أدق وأكثر عناصر الثقافة الشعبية حساسية عند التعامل معها كمصادر معرفيـة حـول التطـور الاجتماعي والاقتصـادي لأي مجتمع من المجتمعات. فإذا كانت العناصر المادية مسجلة ومدونـة، يمكن الـرجـوع والاحتكـام اليها، لأنها مجسدة ملموسة، فإن العنـاصر الشفـاهيـة، تحفل بـالتـداخل والاختـلاط والتعديل تبعا لسياق الانتقال والتواصل من جيل لآخر. ويكاد يتفق الباحثون المعنيـون

بالثقافة الشفاهية وبأنماطها الفرعية، على أن ثمة تحديات غير قليلة تواجه الباحث التاريخي والاجتماعي عند محاولته الافادة منها. وهي تحديات سنشير اليها في فقرات قادمة. لكن من بين أهم هذه التحديات، ذات الصلة بتحديد الجدوى المعرفية لهذا النمط من الثقافة، هو ذلك المتعلق بتنميطها، وما يكتنفه من صعوبات ومشكلات منهجية بسبب نقص بعض البيانات، ومحدودية جهود هذا التنميط على المستويين العالمي والعربي. لقد اقترح «يان فانسينا» معايير لتنميط المأثورات الشفاهية، رآها أكثر ملاءمة للبحث التاريخي هي: الغرض من المأثور الشفاهي، وشكله وطريقة تناقله. ولم يستند هذا الباحث عمدا على الموقف النفسي للمأثور أو الفئة الأدبية التي ينتهي اليها كمعايير للتنميط، لأنهما يلفتان النظر الى أبعاد، وإغفال أخرى. ومع ذلك يرى بضرورة عدم استبعادهما نهائيا. لقد صنف المأثورات وفق فئات أساسية، يحتوي كل منها أقساما فرعية، لتوضيح فائدة كل منها للبحث التاريخي. وفيما يلي اشارة إلى عدد منها القصد منه توضيح إمكان الافادة منه كمصدر لفهم التاريخ.[(٣٠)]

أ) الصيغ:

ومن أنماطها الألقاب والشعارات والصيغ التعليمية والصيغ الطقسية. وتتكون الصيغة من عبارات متكررة على نحو لا يتغير وتستخدم في ظروف خاصة. ومع أنه لا يستهدف منها تسجيل التاريخ، لأنها بمثابة مصدر مساعد ذا طبيعة أرشيفية فإن فائدتها للمؤرخ تكمن فيما يمكن ان تلقيه من أضواء على تاريخ الأفكار، وعلاقتها بالأطر الاجتماعية التي تنشأ فيها وتتناقل وتستخدم عبرها. مع ملاحظة أنه من الصعوبة تحديد الفترة التي تنتمي اليها وتنشأ فيها. فالألقاب كنمط فرعي داخل الصيغ، تصف الأوضاع الاجتماعية والسياسية مثل ألقاب الزعيم والباشا والبيك والمعلم... الخ.

ومع أن الألقاب بذاتها لا تحمل معلومات تاريخية، إلا أنها تعد مصادر إضافية باعتبار ما تحمله من دلالات. أما الشعارات والتي غالبا ما تصف طابع جماعة معينة أو تلخص فلسفتها وايديولوجيتها، فإنها كثيرا ما تحتوي على ملامح لمديح الجماعة ـ عائلة أو قبيلة ـ أو جماعة سياسية. وتتوقف قيمة الشعارات بالنسبة للمؤرخ على مدى الحفاظ

فيها على الكلمات الأصلية. ويمكن استخلاص معلومات منها عن الأوضاع الاجتماعية للجماعة التي تطلق هذا الشعار أو ذاك. إن الشعارات التي تطلق في التظاهرات والاحتجاجات والتمردات الاجتماعية والسياسية، تصف غالبا الأوضاع والأشخاص التي تتناولها، ببعض الصفات والتصرفات، التي تساعد في فهم هذه الأوضاع. كما ان بعضا من هذه الشعارات يحمل مطالب أو طموحات، تعمق فهم الواقع الذي تشير إليه، وتعبر عن بعض أبعاد الآمال المستقبلية. لقد عبرت الشعارات التي حملها الطلاب في احتجاجاتهم عام ١٩٦٨ في فرنسا، وأيضا في المظاهرات التي قام بها الطلاب في بعض الأقطار العربية، عن رفض بعض أبعاد الواقع، وقدمت بعض التعليلات لرفضها، كما أنها حملت مطالب تجاه الاشخاص والتصرفات التي كانت قائمة آنذاك. (٣١)

وبالنسبة للصيغ التعليمية فهي تشتمل على الحكم والأمثال والأقوال المأثورة. وتعتبر رصيد حكمة الجماعة التي أبدعتها. وتعبر عن مواقف واتجاهات من يعتقدون فيها، ويلتزمون بها. وإذا كان القليل من هذه المركبات الثقافية الفرعية هو الذي يحمل في طياته معلومات تاريخية دقيقة، فإنها لا تخلو من معلومات عامة عن الماضي وبخاصة عن المعايير السائدة، والتقويمات الاخلاقية والاجتماعية لبعض أنواع السلوك المرغوب فيها أو المرغوب عنها. إن بعض الأمثال الشعبية الشائعة في الأقطار العربية يمكن لنا تحديد نشأته التاريخية تحديدا ولو تقريبيا. كما يمكن معرفة دلالة إرسال المثل واستقباله، وما يكشف عنه من أهداف ومرام، فالمثل الذي يقول «إن طلع من الخشب ماشه يطلع من الفلاح باشا» يمكن القول انه ارتبط بظهور القاب بعينها في المجتمع العربي، وبخاصة لقبي «الباشا والبيك» واللذين ارتبطا بالعصر العثماني. كما أن المثل المذكور يتضمن محاولة لاقناع الفلاح باستحالة صعوده أو حراكه في سلم التراتب الاجتماعي. (٣٢)

ب) الأشعار :

تضم الأشعار مأثورات وأقوال ذات شكل ثابت. وهي وإن تشابهت مع الصيغ في بعض القواعد، إلا أنها تتميز عنها من حيث التزام شكلها ومضمونها بقواعد وأسس

فنية وجمالية. وتحتوي الأشعار على فئتين فرعيتين: الأولى فئة الشعر الرسمي والذي يسوده نمطان هما: شعر المديح والشعر الديني. والثانية فئة الأشعار الخاصة التي يسودها نمطان هما: الشعر الديني والشعر المعبر عن أمور خاصة بالأفراد والجماعات غير الرسمية (٣٣). وباعتبار الأشعار الشعبية أحد العناصر البارزة في الأدب الشعبي، فإنها تتحدد وتتأثر بما يتأثر به هذا الأدب من تغيرات اجتماعية وثقافية، ومن ثم يرى عدد من دارسي الثقافة الشعبية، أنها من أكثر عناصر الثقافة الشعبية ارتباطا بالبيئة والتاريخ الاجتماعيين للجماعة أو الجماعات التي تنتجها وتتبناها وتحافظ عليها. ومع التسليم بوجود بعض الثوابت النسبية العالمية في الآداب الشعبية، وبخاصة تلك التي تجري في أطر وسياقات اجتماعية اقتصادية متشابهة، نتيجة لتقارب وتشابه مراحل تطور بعض المجتمعات (٣٤). فإن دراسة الشعر الشعبي تساعد في الحصول على بعض المعلومات عن أحوال المجتمع الذي تسود فيه. فالشعر الرسمي والذي يهتم أكثر بالمديح وبما تريده السلطة من الناس، يعكس بعض خصائص هذه السلطة، وما ترغب من الناس أن يتمسكوا به. أما الشعر الخاص فيعبر عن بعض الخصائص المزاجية والاتجاهات النفسية نحو الآخر، سواء كان مواطنا أو حاكما، أو رموزا للطبيعة. ومع أن بعض القصائد الشعبية التاريخية لا تخلو من مديح، فإنها تحتوي وصفا لبعض الأحداث والوقائع التاريخية، وبعض القرارات الرسمية والشعبية ذات الصلة بهذه الأحداث وتلك الوقائع. (٣٥)

ج) القوائم:

تحتوي القوائم على أسماء أشخاص أو أماكن. ويفيد بعض هذه القوائم في دراسة سلاسل الأنساب، وشاغلي بناءات القوة الرسمية وغير الرسمية. إن القوائم الشعبية بأسماء المشاركين في الإجتماعات والتظاهرات وبعض الأعمال الهامة الاقتصادية والانسانية في المجتمعات المحلية، تقدم معلومات تاريخية حول أدوار بعض الأشخاص في مجتمعاتهم. كما أن بعض التغيرات التي تحدث في القوائم الشعبية مقارنة بالقوائم الرسمية مثلا، تحفل ببعض الدلالات الاجتماعية حول تقويم الناس أنفسهم لهذه الأدوار. أحيانا تعطى بعض القوائم الرسمية أولويات لأسماء قبل غيرها كما حدث في

انتفاضات الطلاب والحروب والثورات، في حين أن القوائم الشعبية تدخل بعض التعديلات على هذه الأولويات، وبالتالي تلفت انتباه المؤرخ للبحث في أمور والتدقيق في أخرى. وهي إجراءات من شأنها الوصول الى مستويات أفضل من دقة المعلومات التاريخية، وتحديد الأوزان النسبية لمصادرها.

ذ) الحكايات والقصص الشعبي:

هي شواهد متنوعة الفئات ـ تاريخية وتعليمية وفنية وشخصية ـ والانماط ـ العامة والمحلية والعائلية أو القبلية والتعليلية التي تفسر بعض الظواهر الفنية ـ، تلتزم بالشكل القصصي الذي يقتضي ترتيبا معينا لموضوعها، وبنية داخلية لعناصرها وما بين تلك العناصر من علاقات. وتحتوي وإن بدرجات متفاوتة على رؤى حول التاريخ وأحداثه. فالحكايات التاريخية التي تتقدم غيرها من حيث وزنها النسبي في تقديم معلومات تاريخية، تحفل بمعلومات عن التاريخ العسكري والاجتماعي والسياسي وعن بعض التشريعات والتنظيمات. كما أن الحكايات التعليمية تحفل بمعلومات حول القيم الاجتماعية والثقافية وبعض موجهات السلوك. باختصار تقدم معلومات عن بعض مضامين التنشئة الاجتماعية، التي تعكس بدورها أدوار الاسرة في المراحل التاريخية المختلفة[٣٦]. وبالنسبة للحكايات التي تعنى بالتاريخ المحلي (جماعة أو مجتمعا محليا كالقرى والمناطق الشعبية القديمة) فهي تقدم معلومات، لا تنال اهتمام الكثير من المعنيين بالتاريخ العام، الذي يتجاوز بعض تفصيلات المجتمعات المحلية. لقد نالت بعض العواصم العربية، دمشق وبغداد والقاهرة على سبيل المثال، إهتماما كبيرا نسبيا من المؤرخين، مقارنا باهتمامهم بالمدن الصغيرة والقرى. ومن ثم فالحكايات المهتمة بهذا المستوى في المجتمعات، تقدم بعض الشواهد التي تساعد على فحص بعض مفردات التاريخ العام من خلال دراسة التشابه والعلاقات بين هذا التاريخ العام للمجتمع، والتاريخ النوعي لمجتمعاته المحلية الفرعية. ويثير بعض المهتمين بالقصص الشعبية نقطة ذات دلالة منهجية حول الدور المعرفي لتلك القصص كمصادر تاريخية، مؤداها، أن بعض هذه القصص يعاد انتاجه في مراحل تاريخية مختلفة، وفي اعادة الانتاج هذه تجري بعض التعديلات على بعض المواقف

والشخصيات، كما حدث في سيرة «الظاهر بيبرس» على سبيل المثال. مما قـد يقلل من مصداقية ما تحتوي عليه هذه القصص والملاحم والسير الشعبية من معلومات. غير أن بعض الباحثين يرى أن التعديل منطقا وشكلا ومضمـونـا، يمكن أن يعكس التغيرات التي تجري في المجتمع، من ناحية، وقد يتضمن خطـابـا شعبيـا للسلطـة، إن نقـدا ـ مواربا ـ أو طرحا لمطـالـب شعبيـة تُحَمَّل للشخصيـة او الموقف، عبر التعـديـلات التي تجري عليهما. (٣٧)

٣ـ الثقافة الشعبية والوعي بتاريخ الجماعة:

إذا كانت الفقرة السابقة قـد حـاولت إبـراز إمكـان الافـادة من الثقـافـة الشعبيـة، كمصادر لمعلومات تاريخية، أو موحية بمعلومات أخـرى، أو منبهـة لاعـادة النظـر في معلومات ثالثة، أضحت كـالمسلمات. فإن الفقـرة الـراهنـة لا تهتم بتفصيـلات هـذه المرحلة أو تلك، والمتغير نسبيا في كل، وإنما بالمطـرد والمتكـرر متجـددا من خصـائص الجماعة المعينة التي انتجت عناصر بعينها من الثقافة الشعبية أو اعادت انتـاجهـا بعـد استعارتها بإدخال تعديـلات عليهـا، أو تبنتهـا وحـافظت على تـواصلهـا من جيل إلى جيل. إن البحث في هذا البعد المتكرر نسبيا، يمكن أن يقدم فرضيات حول شخصيـة الجماعة، وبخاصة إيجابيتها أو سلبيتها في المشـاركـة الاجتماعيـة، وآمـالها وطمـوحـاتها المستقبلية. وهي فرضيات يفضي إختبارها العلمي، وما يثبت صحته منها، الى المساهمة الفعالة، في انتقاء المشروعات الاجتماعية والسيـاسيـة والتخطيط لها، لضمان نجـاحهـا واضطـرادهـا. وفي مقـدمـة هـذا صيغ المشـاركـة الاجتماعيـة والسيـاسيـة والتنظيمات الديمقراطية.

هذا ويمكن الافادة من التركيز على المطرد في مضامين بعض عناصر الثقافة الشعبية في أمرين على جـانب كبير من الأهميـة بـالنسبـة لاستشراف مستقبل الـوطن العـربي، وبخاصة أي مستقبل مرغوب فيه، يحقق طموحـات وتطلعـات الأمـة، ذلك المستقبل الذي لن يحدث إلا عندما يكون الإنسان العربي فاعلا ومبدعـا. يتمثل الأمـر الأولي في دراسة الملامح العامة والنوعية للطابع القومي للشخصية العـربيـة دراسـة مـوضـوعيـة تكشف الايجابي والسلبي من الخصـائص. ويتمثل الثـاني في فهـم أهـم المحـددات

الخارجية والداخلية التي أثرت في تطور المجتمع العربي، إن انكسارا أو نهضة.

ولعله مما يلفت الانتباه في هذا الصدد ما استخلصه ووعاه الضمير الشعبي العربي، وسجله، من خلال سيره وملاحمه الشعبية حول الأخطار الخارجية التي أثرت وما تزال تؤثر في مصير المجتمع العربي. لقد حفلت السير والملاحم الشهيرة من أمثال سيرة «عنترة بن شداد» و«حسان اليماني» و«حمزة العرب» و«الزير سالم» و«سيرة بني هلال» و«الأميرة ذات الهمة» وغيرها، بحروب وصراعات مع مجتمعات أخرى كالفرس والروم، ترتبت عليها آثار اجتماعية واقتصادية وسياسية في المجتمع العربي. كما تكرر في الملاحم والسير المذكورة، فكرة أن انتصار العرب في حروبهم مع عدوهم الخارجي. غالبا ما ارتبط بصيغ للتكاتف والتضامن بين شعوب المناطق العربية. وأن هذه الحروب إمتدت واتسعت ولم يقتصر نطاقها على مجموعة عربية محددة. فالسيرة الهلالية على سبيل المثال تبدأ بتحالف عرب الجزيرة العربية، شمالا وجنوبا، تحت شارة «الهلال»، مرورا بالشام وفلسطين ولبنان ومصر وليبيا، حتى انتهى الترحال بتلك القبائل في تونس «قرطاج»، مواصلة حروبها على طول الساحل الافريقي، وفي اليمن والجنوب العربي، وشمالا حتى العراق ومملكة النعمان، فبلاد الفرس. ونلاحظ الأمر نفسه في سيرة «حمزة العرب» الذي بدأ حروبه من أم القرى، مرورا بالعراق ثم إمتدت إمبراطوريته على طول غرب آسيا وآسيا الصغرى واليونان وروما ومصر. وتجدر الاشارة الى أن سيرة «حمزة» هذه حفلت إلى حد الرصد الإثنوجرافي، بتوصيف أحوال البلدان التي مرت بها جيوشه، في مصر والسودان وأثينا وروما. وورد بهذه السيرة وصف للشوارع وعلاقات البيع والشراء والأزياء والطعام. وفضلا عن ذلك بينت هذه السير وبجلاء كيف ارتبطت معظم الحروب التي تحكي عنها بمصادر الثروة المتاحة حسب الأزمان المختلفة، وفي مقدمتها الماء. هي فكرة ستتكرر في التاريخ العربي الحديث والمعاصر حول ثروات العرب، سواء كانت ثروات طبيعية كالزراعة وبخاصة القطن والقمح أو النفط أو موقعا جغرافيا سياسيا هاما كما هو الحال في موقف الغرب من بعض المناطق العربية، مصر وفلسطين ومدخل البحر الأحمر والخليج العربي. (٣٨)

وثمة سير بعينها ركزت أكثر من غيرها على بعض متطلبات النهضة والصمود

العربيين، من بينها طبيعة الشخصية القيادية وخصائصها، وتصرفاتها التي جسدت تطلعات الشعب العربي، فاستطاعت تعبئة الشعوب العربية تحت لواء واحد. فخصائص أبطال هذه السير فضلا عن تميزها بالجسارة والتحدي، أتت أيضا حافلة بكثير من صيغ العدل وتوظيف الامكانات المتاحة. ولعله مما يلفت النظر في هذه السير إهتمام بعضها بقضية التقنية وامتلاكها عربيا. ففي سيرة «ذات الهمة» فقرات ليست قليلة، تحدثت عن تفوق الروم البيزنطيين على العرب بسبب امتلاكهم لتقنية التحكم في خزانات المياه، وللقنابل البترولية، والذي كان حافزا للعرب لفهم علوم هذه التقنية والافادة منها وتطويرها للأغراض السلمية والحربية. وهو أمر ظهرت نتائجه في هذه السيرة عندما هزم العرب الامبراطورة البيزنطية «إيرين» في موقعة «آمن» عام ٧٧٥ ميلادية (٣٩). ولعله مما يدعم الوعي التاريخي للذاكرة الشعبية بقضية التقنية وأهميتها في مسيرة المجتمع العربي ما حملته الثقافة الشعبية من انتاج حولها. فثمة بعض المأثورات الشعبية العربية تروي حكاية شبيهة بالأسطورة، عن حرفي عربي اخترع قطارا ابان الاحتلال البريطاني، فقامت سلطات الإحتلال بإلقاء القبض عليه وقطع يديه. وتنتشر هذه الحكاية في عدة مناطق عربية، ولكن مع تغير عناصرها، واختلاف بعض صورها. ففي مرة يصور الحرفي العربي كمخترع لآلة حصاد، وفي ثانية كمخترع لدواء. ولعل الملفت للانتباه في هذه الحكايات رغم ما يطرأ عليها من تعديلات، هو حفاظها على وجود سلطة الإحتلال الاجنبي في الحكاية، وحفاظها على قطع اليدين كعقاب تاريخي على الإبداع. (٤٠)

رابعا: بعض الأسس المنهجية للتعامل مع الثقافة الشعبية:

ثمة عدة أسس ومتطلبات وجب أن يحوزها ويلم بها الباحث المعني بالتعامل مع الثقافة الشعبية كمصدر معرفي لفهم التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري لجماعة محددة أو مجتمع بعينه، نوجز أهمها على النحو التالي:

١ـ إن أول المتطلبات لتأسيس خبرات الباحث، أن يعبر تلك الحواجز المصطنعة بين علوم كثيرة موضوعها المشترك هو الانسان والمجتمع. فثمة عدة علوم لابد له من

الاطلاع على دراساتها وبحوثها حول المجتمع المراد توظيف ثقافته الشعبية في فهم تاريخه. ومن بين هذه العلوم: الجغرافيا والتاريخ والاقتصاد والاجتماع والانثروبولوجيا والآثار واللغة ودراسات اللهجات المحلية وعلم النفس الاجتماعي ودراسات الأدب الشعبي. إن الحصيلة المعرفية التي يوفرها الباحث لنفسه، تعمق وعيه العلمي والاجتماعي بالمجتمعات التي سيدرسها، وتجعله في موقف علمي أكثر تمكنا من فهم وتأويل وترجمة ومقارنة وتحقيق المعلومات التي سيصل اليها. (٤١)

٢ـ أكدت الدراسات والتحليلات المختلفة التي قصدت توظيف الثقافة الشعبية كمصدر تاريخ على قاعدة هامة مؤداها: ان ثمة مصادر متنوعة لظواهر وعمليات الثقافة الشعبية، بعضها مسجل ومكتوب، وبعضها شفاهي، وأن داخل كل مصدر من هذين المصدرين العامين مصادر كثيرة فرعية متعددة، بتعدد جوانب وأبعاد الثقافة الشعبية. وأكدت تلك الدراسات والتحليلات أن هذه المصادر ذات أهمية نسبية وأوزان مختلفة من حيث دورها في توفير المعلومات والبيانات حول الأبعاد المختلفة للمجتمع. ففي بعض الأبعاد تكون الشواهد المسجلة أكثر أهمية من غيرها كما في بعض جوانب الاقتصاد. في حين يكون للممارسات السلوكية الملموسة دورا أكبر في دراسة العادات والتقاليد. في الوقت الذي تلعب فيه الحكم والأمثال والسير الشعبية دورا أكثر أهمية في دراسة الوجدان الشعبي، بأبعاده النفسية والمعرفية (٤٢)؛ كما نبهت على أن التعامل مع المصادر الأكثر أهمية عن غيرها، لا يلغي دور المصادر الأقل أهمية في إستكمال الفهم والتوثيق، والافادة من بعض التفصيلات.

٣ـ بالرغم من التسليم بأن الباحث التاريخي أو الاجتماعي، ليس مطلوبا منه أن يكون متخصصاً في الثقافة الشعبية، لأنه من المفروض أن يبدأ من حيث إنتهى المتخصصون في دراسة التراث الشعبي. بالرغم من هذا فإن المام الباحث ببعض خصائص المصادر التي سيعتمد عليها، يجعله في موقف أفضل علميا، لتقييم ما تتضمنه هذه المصادر من معلومات وبيانات. ولعل من أهم ما يجب فهمه

بشأن هذه المصادر (٤٣):

أ) فهم الشاهد Testimony الذي سيعتمد عليه، ومعرفة ما إذا كان يتضمن معلومات تاريخية أم لا. وهو ما يسمى بتحديد المضمون التاريخي للشاهد. ولابد هنا من الاشارة الى أن لكل نوع من أنواع المأثورات الشفاهية خصائصه كما أن لكل نوع من الشواهد اللفظية ملامحه الخاصة التي تؤثر في الشاهد وفي قيمته المعرفية. ومما يساعد على عملية الفهم هذه التمييز بين الشواهد التي قصدت تسجيل وقائع تاريخية، وتلك التي لم تقصدها مباشرة. وتحديد مغزى مضمون الشاهد، وما إذا كان رسميا (من قبل التنظيمات الرسمية) أو خاصا غير رسمي.

ب) تحليل بنية الشاهد الظاهرية الخارجية والداخلية لأنها تضفي على هذا الشاهد أو ذاك أهميته الخاصة. إنه من الضروري التمييز بين النصوص الثابتة والنصوص المتغيرة، لم لذلك من تأثير على الصدق النسبي لما يحتوي الشاهد من معلومات وبيانات.

ج) تحديد طريقة تناقل المأثور. ذلك لأن بعض المأثورات يتم تناقله من جيل لآخر بشكل عشوائي. في حين أن بعضا آخر يتم تناقله وفقا لقواعد معينة. ومن ثم قد يخضع لرقابة من نوع أو آخر، فيتم التقليل من أو المبالغة في بعض الاحداث والتفصيلات.

د) تحديد طريقة تقديم الشاهد، لمعرفة ما إذا كانت فردية أو جماعية. ذلك لأن طريقة التقديم تؤثر في المضمون وفيما يحتويه هذا المضمون من تفصيلات، فضلا عن التأثير في مستوى صدق هذا المضمون. فطريقة التقديم الجماعية قد تكون أكثر صدقا لأنها لابد وأن تحظى بقدر مبن القبول من قبل الجماعة التي تقوم بالتقديم.

هـ) من المسلم به أن الشواهد التي يتم الحصول عليها تخضع للتحريف، لأسباب موضوعية تتعلق بالفترات الزمنية التي ينتقل عبرها الشاهد، ولأسباب ذاتية تتعلق بوعي ومقاصد حملة الشواهد كالرواة على سبيل المثال،

الذين يقصد بعضهم تحقيق أغراض محددة. ومن الممكن اكتشاف بعض التحريفات في معرفة المقاصد المرجوة من وراء التحريف. فبمقارنة ما يرويه الراوي الأخير، بالروايات المتنوعة وبدراسة سلسلة التناقل، وبمقارنة الشواهد المتنوعة التي إنحدرت من الشاهد الأول، يمكن اكتشاف التحريف وبعض حدوده. هذا فضلا عن أن التحريف يمكن أن يكون دليلا على بعض الأوضاع والظروف الموضوعية التي أفضت إليه.

و) ضرورة مقارنة الشواهد ببعضها لمعرفة المتكرر والمتفرد من الأحداث والوقائع. ويلزم هنا الجمع بين المقارنة النصية ومقارنة التفاصيل، لأن من شأن ذلك أن يساعد الباحث على ترجيح الأقرب إلى الصدق من الوقائع والحوادث(٤٤).

ز) يتعين على البحث التاريخي عند تعامله مع الثقافة الشعبية أن يسير في تحليله من الخاص للعام، أي من الوحدات (أو الموتيفات) إلى تحليل المركبات الكاملة المعقدة. ذلك لأن الظاهرة الشعبية الواحدة معقدة في تركيبها ومتنوعة في مستوياتها، وأن عناصرها تعود إلى فترات زمنية متفاوتة، وأنها دائمة التفاعل الحي مع كل مرحلة(٤٥). إن دراسة هذه الوحدات يساعد في إعادة تركيب العام، وفهمه في إطار أكثر إبرازا للجوهري والمشترك، داخل وبين الوحدات الصغرى للتحليل.

خامسا: بعض مصادر الثقافة الشعبية(٤٦):

بالاضافة الى المصادر التاريخية المعروفة والمألوفة مثل حوليات المؤرخين وكتب التراجم والطبقات، هناك مصادر أخرى منها مثلا لا حصرا:

١) المؤلفات الجغرافية ومن أمثلتها «كتاب البلدان» لليعقوبي.

٢) الكتب الأدبية والأعمال الأدبية الشعبية ومنها على سبيل المثال كتاب «الأغاني» للأصفهاني، وكتاب «المخصص» لابن سيده، أبو الحسن علي بن اسماعيل،

و«عيون الأخبار» لابن قتيبة، و«مجمع الأمثال» للميداني، أبو الفضل ابن محمد بن أحمد النيسابوري، وكتب السير والملاحم الشعبية.

٣) الكتب الاجتماعية والفكرية، ومن أمثلتها كتاب «لسان الحكام في معرفة الأحكام «لابن الشحنة، أبو الوليد ابراهيم بن محمد» ومؤلفات رفاعة رافع الطهطاوي.

٤) كتب الرحلات وأدبه ومن أمثلتها أعمال ابن بطوطة «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الاسفار».

٥) مصادر التراث الشعبي الثقافي، سواء ما تم جمعه، أو ما ينقله الرواة، وغير ذلك من المصادر الميدانية التي يلجأ إليها دارسو الثقافة الشعبية، بالاضافة الى الاراشيف الخاصة بالفولكلور.

٦) ما يحفظه ويتناقله الناس من مأثورات، والتي يمكن الحصول عليها من إخباريين شاركوا في أحداث وعايشوها، ولديهم إلماما بما يحفظه الناس ويرددونه ويعتقدون فيه.

سادسا: حدود الثقافة الشعبية كمصدر معرفي لدراسة التاريخ:

من المسلم به في البحوث الاجتماعية، ومنها بالطبع البحث التاريخي، أن كل مصدر من مصادر البيانات، لا يخلو بذاته من قصور وأنه من الضروري الاستعانة بعدة مصادر لتعويض نقص وقصور بعضها البعض. إن هذه المسلمة تنطبق بالتالي على الثقافة الشعبية كمصدر من مصادر المعلومات التاريخية. ولذلك لابد من السعي لتلافي بعض ما بها من أوجه قصور على الاقل، بالاستعانة بالمصادر التاريخية الأخرى. وبخاصة الوثائق المدونة وعلوم الآثار والتاريخ الثقافي واللغويات والانثروبولوجيا الطبيعية. إنه إذا كان كل مصدر يمدنا ببيانات محدودة في ذاتها، فإن تكامل المصادر يوسع من دائرة معرفتنا باحداث الماضي. كما أن الاختيار النظري للباحث يمكن أن يقربه أو يبعده عن الاحتمالات الأكثر دقة والأكثر قربا من الحقيقة التاريخية. إن تفسير التاريخ، وتفسير مصادره هو عملية اختيار بين فرضيات تطرحها توجهات نظرية

مختلفة، ومن ثم يأتي بعض الفرق بين تفسير وآخر، من سلامة الاختيار واستناده الى أسس وشواهد وبراهين علمية . (٤٧)

ولقد وجه الى توظيف الثقافة الشعبية كمصدر معرفي لدراسة التاريخ عدة انتقادات وملاحظات منهجية، كان من أهمها ما يلي :

١ـ أنه يصعب تحديد النشأة التاريخية، لبعض عناصر الثقافة الشعبية. وبالتالي يصعب ايجاد ربط منطقي مقبول بينها وبين فترات أو مراحل تاريخية محددة يمكن اعتبار هذه العناصر انعكاسا وتصويرا لبعض أبعادها الاجتماعية والحضارية. ومع أن مثل هذه الملاحظة تنطبق على بعض عناصر الثقافة الشعبية، إلا أن ثمة بعضا آخر يمكن تحديد الحقب التاريخية لإنتاجه. فثمة عناصر ونصوص ثابتة أو متغيرة نسبيا يمكن إرجاعها إلى مراحل تاريخية بعينها كالعصر الفاطمي أو العثماني أو الاستعماري الأوروبي مثلا. إن مضامين النصوص وبنيتها الداخلية والخارجية وما تركز عليه من تصرفات وأطراف وعلاقات يمكن أن تساعد الباحث على التحديد ولو التقريبي لزمن انتاجها أو اعادة انتاجها. كما أن العناصر الثقافية المتغيرة، يمكن في ضوء نمط تغيرها وموضوعاتها أن تساعد الباحث على استنتاج الحقب التي يحدث هذا التغير فيها، بالتركيز على دلالة التغير وموضوعاته. ويقترح بعض الدارسين قاعدة منهجية إضافية تساعد في التتبع التاريخي لنشأة وتطور بعض العناصر الثقافية. تذهب هذه القاعدة الى ضرورة البدء بدراسة العنصر الثقافي المحدد في الحاضر، دراسة وافية توظف فيها مختلف المصادر المتاحة، المدونة والشفاهية، والرواة والاخباريين، ثم الرجوع من الحاضر الى الفترة السابقة عليه، ثم إلى التي تسبقها وهكذا، حتى يتعذر وجود الشواهد والأدلة على وجود العنصر الثقافي المدروس. إن هذه القاعدة تساعد الباحث في الربط بين العنصر الثقافي المحدد وسياقه الاجتماعي والاقتصادي، مما يفتح بابا امام مزيد من المعرفة بالحقب أو المراحل التاريخية المحددة. ويقترح هؤلاء الدارسون عدم التقيد بالتحديدات الزمانية التعسفية أو الارتباط بسنوات معينة كما يؤرخ للحكم أو الحروب أو ما على شاكلتها من أحداث ووقائع. ولهذا يجب تحقيب التاريخ وفق معايير كيفية، تعبر عن انتقال المجتمعات من مرحلة

أو مراحل إلى أخرى مغايرة لها نسبيا.

٢ـ تتعلق الملاحظة المنهجية الثانية بحدود صدق وموضوعية البيانات التي يمكن الحصول عليها من مكونات الثقافة الشعبية وعناصرها. يذهب البعض إلى أن هذه البيانات تعاني من التداخل والتأثير الذاتي لرواتها ومدونيها وناقليها. ومع التسليم بوجود هذا التأثير بدرجات متفاوتة في بعض العناصر الثقافية، إلا أنه تأثير ليس قاصرا على الثقافة الشعبية. فلو قابلنا بين المؤرخ والباحث من ناحية، وبين المبدع الشعبي، فردا كان أو جماعة من حيث وعي كل، ومحددات هذا الوعي، سنجد نقاط التقاء وتشابه غير قليلة. فوعي الباحث والمؤرخ يتحدد بأن كل منهما إنسان له مصالحه وخبراته وتجاربه، وله موقعه من جماعات القوة. وكلها محددات تؤثر في الوعي العلمي للباحث والمؤرخ، وبالتالي تؤثر في ممارسته البحثية والتأريخية، من حيث رؤية الوقائع وإنتقالها وترتيبها وتأويلها وتفسيرها. ولذلك يطالب المعنيون بالبحث التاريخي بضرورة الالتزام بشروط التحقيق الداخلية والخارجية للوثائق والبيانات، وبضرورة مضاهاتها بمصادر أخرى لتحديد تأثير ما هو ذاتي فيها. إن المسلك المنهجي نفسه يجب الالتزام به عند التعامل مع عناصر الثقافة الشعبية ومضامينها. فالمقارنة بين مضامين المصادر وبين الرواة مثلا، يساعدنا في الوصول الى مواقع أكثر قربا من الموضوعية. هذا فضلا عن ان الاتفاق بين الرواة، وتكرار بعض المضامين، عبر المراحل التاريخية، والأماكن الجغرافية، يمكن ان يوفر فرصا اكبر للاتفاق على المعلومات، ومن ثم درجة أكبر من الموضوعية. وإذا كان المؤرخ في رصده وتفسيره يتحدد أكثر بالذي كان، فإن المبدع الشعبي، يحمل وعيا ممكنا مستقبليا، يمكن أن يفتح بابا أمام الخيال العلمي والاستشراف المستقبلي. بعبارة أخرى يسهم المبدع في التأريخ للمستقبل، إضافة الى جهده في رصد الماضي، وهي عملية ـ التأريخ للمستقبل ـ تسهم لو أحسن إنجازها في إثراء وعينا المستقبلي بمجتمعنا وما يطرح عليه من مهام للنهضة والتقدم.

خاتمة واستخلاصات

من العرض السابق تبين أن الثقافة الشعبية، بخصائصها وانتاجها أو إعادة هذا الانتاج، وبما تحمله مضامينها من معلومات اجتماعية وسياسية وحضارية واقتصادية، حول الجماعة التي انتجتها أو تبنتها، يمكن أن تثري وعينا التاريخي عبر عدة مستويات هي:

١ـ انها يمكن أن توفر معلومات وبيانات تعين في دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري للمجتمع العربي، بأقطاره وشرائحه وجماعاته الاجتماعية ومجتمعاته المحلية.

٢ـ انها يمكن أن تساهم في صياغة فرضيات علمية حول الشخصية الجماعية العربية، يساعد اختبارها علميا، خاصة ما يصدق منها، في توفير معلومات واستخلاصات ضرورية لفهم التاريخ العربي، خاصة تاريخ البشر وتفاعلاتهم من ناحية. وتقدم مادة علمية لمتخذ القرار والمنفذ، من شأنها ان تفيد من ناحية أخرى، في تحديد بعض أهداف المستقبل المرغوب وما يقتضيه من أهداف مرحلية، ومطردة متجددة. فشخصية الابطال التي حفلت بها السير والملاحم الشعبية، وما حملته من خصائص، وما أتت به من تصرفات وأفعال، وإلتفاف الناس حولها، وتفاعلهم معها، يمكن أن تؤثر في تحديد بعض صيغ الحكم والممارسة والادارة السياسية، وصيغ وتنظيمات المشاركة الاجتماعية والسياسية. كما أن الفرضيات التي يمكن صوغها حول الحروب والمنازعات الداخلية والخارجية تفيد حال إختبارها علميا، في توفير رصيد علمي يسهم في تحديد الأوزان النسبية لدور العوامل الداخلية والخارجية في حركة المجتمع العربي وتطوره.

٣ـ ان الدراسات المسحية المتعمقة حول الثقافة الشعبية، وبخاصة الدراسات المقارنة على مستوى الأقطار العربية، تساعد في استخلاص بعض العناصر والخصائص المشتركة وتلك النوعية، المتعلقة بكل قطر عربي، وبخاصة ما

يتعلق منها بالخبرات التاريخية وبالوجدان الشعبي. وهي استخلاصات تفيد في اختيار وتصميم المشروعات العربية المشتركة، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٤ـ ان الثقافة الشعبية كمصدر للمعلومات والبيانات التاريخية لها فوائدها وحدودها العلمية، شأنها في ذلك شأن أي مصدر علمي آخر للبحوث الاجتماعية والتاريخية. وعليه فهي لا تقدم بمفردها قاعدة بيانات يمكن توظيفها في البحوث، إذ من الضروري مساهمتها مع غيرها من المصادر في توفير المعلومات والبيانات، واختبار مصداقيتها.

٥ـ ان التعامل مع الثقافة الشعبية كمصدر للمعلومات والبيانات له متطلبات وأسس، واجراءات منهجية، يساعد الالتزام بها على تقوية فرص الإعتماد عليها كمصدر علمي. ولعل من بين أهم تلك المتطلبات:

أ) ان يكون الباحث الذي سيوظفها على اطلاع ودراية بنتائج دراسات وبحوث تنتمي الى تخصصات أخرى، كالاقتصاد والاجتماع والآثار وعلم النفس والسياسة واللغويات وبخاصة اللهجات المحلية ودراسات الجغرافيا والايكولوجيا البشرية والانثروبولوجيا بفروعها. إن توفر هذا الرصيد العلمي لدى الباحث يجعله في موقف علمي أكثر تفهما ووعيا بما يدرس، شكلا ومضمونا وتطورا.

ب) ان كثيرا من الأساليب المنهجية للبحث التاريخي، كالملاحظة العقلية كما ذهب ابن خلدون، والمقارنة، والتحقيب التاريخي، أي تصنيف مراحل التاريخ وفق أسس علمية متنوعة، والتحقيق التاريخي للمصادر، واجراء المقابلات مع الرواة وحملة الثقافة الشعبية والتاريخ الشفاهي الذي لم يسجل بعد، كلها أدوات واجراءات تعلي من شأن رصيد صدق هذه الثقافة كمصدر للمعلومات.

اهم المصادر والحواشي:

١) عبدالباسط عبدالمعطي، الوعي التنموي العربي، ممارسة بحثية، معهد الانماء العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٢) الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ومركز دراسات الوحدة العربية، ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦ . وأيضا المركز العربي للبحوث والدراسات والتوثيق (القاهرة) والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤ .

٣) المصدر السابق.

٤) إدوار كار، ما هو التاريخ؟، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٦، ص ١٨ ـ ١٠، ص ٦١ .

هذا وقد ألح على هذه النقطة عدد من الباحثين الجادين في التاريخ، في أعمال منشورة لهم منها:

ـ عبدالله العروى، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، ١٩٧٣ .

ـ عاصم الدسوقي «نحو منهج لكتابة تاريخ مصر الاجتماعي»، ندوة مجلة فكر، وموضوعها «إشكالية الكتابة التاريخية»، القاهرة، ابريل ١٩٨٦ .

كما برز اهتمام بهذا في ندوة الثقافة الشعبية في الوطن التي عقدها مهرجان قابس الدولي بتونس بالتعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع، خلال الفترة من ١١ ـ ١٣ يوليو ١٩٨٦ .

٥) يان فانسينا، المأثورات الشفاهية، ترجمة وتقديم أحمد مرسي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٣٠، ص ٨٢ .

٦) المصدر السابق، ص ٥٢ .

٧) فاروق مصطفى اسماعيل، الانثروبولوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٤، ص ص ١٠١ ـ ١١٠ .

٨) المصدر السابق، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .

٩) HARRES, M., "HISTORY AND IDEOLOGICAL SIGNIFFICANCE OF THE SEPARATION OF SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY "IN BEYOND THE MYTHS OF CULTURAL, ed. Iy Ross, E. ACADEMIC PRESS. LONDON, 1980, pp. 391 - 407.

١٠) ibid, p. 399.

١١) SPRADLEY, J., "FOUNDATION OF CULTURAL KNOWLEDGE" in CULTURE AND COGNITION, Ed by : SPRADLEY, J; CHANDLER PUBLICATION COMPANY, LONDON, 1972, pp. 3-38.

١٢) الطاهر لبيب «هل هناك ثقافة شعبية - فرضيات للبحث»، دراسة قدمت الى ندوة الثقافة الشعبية في المجتمع العربي»، مهرجان قابس الدولي، بالتعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع، قابس تونس - ١١ - ١٣ يوليو ١٩٨٦م.

١٣) عباس الجراري، «المبدع بين الفردية والجماعية»، مجلة المأثورات الشعبية، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، الدوحة - قطر، السنة الأولى، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٦، ص ص ٣٧ - ٤٢. وسيد حامد حريز «تحديد مفهوم الأدب الشعبي»، المصدر السابق، ص ص ٢٨ - ٣٤.

١٤) عباس الجراري، المصدر المذكور، ص ٣٨.

١٥) الطاهر لبيب، مصدر مذكور، ص ص ٣ - ٧.

١٦) المصدر السابق، الموضع نفسه.

١٧) محمد الجوهري، علم الفولكلور، ج ١، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨، ص ص ٣٦ - ٥٣، ومن أمثلة بعض هذه التعريفات التي أرادت توضيح معنى الفولكلور ما ذهب إليه فرانسيس بوتر F. Botter حين ذهب إلى أن الفولكلور هو نتاج آلاف السنين من التخلف العلمي والثقافي. وتوضيح روبرت ردفيلد لمعنى الشعبي بقوله أنه يشمل الفلاحين والأجلاف الذين لا يعتمدون على المدنية اعتمادا كاملا. أنظر أحمد مرسي، مقدمة في الفولكلور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٦٧، ص ١٠٠.

١٨) هاني العمد، «في التراث الشعبي وإشكالية تصنيفه»، مجلة المأثورات الشعبية، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، السنة الأولى، العدد الثاني، ابريل ١٩٨٦، ص ص ٣٨ - ٤٩. وقد اتفق على هذا المضمون للثقافة الشعبية أيضا كل من محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ص ٥٦ - ٦١.

١٩) في هذا الصدد يذهب ابن منظور إلى أن الوعي هو حفظ القلب الشيء وفهمه واستيعابه وقبوله والتمسك به والعمل من أجله. ويشمل الوعي عنده العقيدة والفكر والمحسوسات.

٢٠) LICHIMAN, R; "SOCIAL REALITY. AND CONSIOUSNESS" in D. COLFAX & J. ROACH, (eds) RADICAL SOCIOLOGY, BASIC BOOKS. N. Y. 1971, PP. 149 - 170

أيضا: ف. أ. فومينا، الوعي الاجتماعي، ترجمة فؤاد المرعي، دار الفجر، حلب، د. ت، ص ص ١٣ - ٢٠.

٢١) عبدالله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٠ وما بعدها.

وأيضا: عبدالله العروى، ثقافتنا في ضوء التاريخ: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣ .

٢٢) بان فانسينا، مصدر مذكور، ص ٢٨٦ .

٢٣) محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ٧٦ .

٢٤) عبدالباسط عبدالمعطي، صراع القيم وآثاره في بناء الأسرة ووظائفها، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٦٩ .

٢٥) نقلا عن محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ٣٠١ .

٢٦) أحمد باقر، «بيت سيادي» ـ من المعالم التراثية الخليجية»، مجلة المأثورات الشعبية. مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، السنة الاولى، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٦، ص ص ٧٣ ـ ٧٨ .

وأيضا: حامد عمار، التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية ـ سلوا محافظة أسوان، ترجمة عبدالباسط عبدالمعطي وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧ .

٢٧) صلاح العبيدي، «أدوات وآلات أصحاب الحرف في العصر العباسي»، مجلة المأثورات الشعبية، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، السنة الأولى، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٦، ص ص ٨٠ ـ ٨٩ .
وأكد هذه الفكرة أيضا روبرت تايلور في عمله الكلاسيكي الموسوم الطرائق الثقافية: انظر:

Taylor, R. : Cultural Ways, Third Ed. Allyn and Bacon, Inc., Boston, 1926, pp. 93- 98.

٢٨) حامد عمار، مصدر مذكور.

٢٩) حمود العودي، التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية، دراسة تطبيقية عن المجتمع اليمني، عالم الكتب، صنعاء، (١٩٨١، ص ص ١٥٧ ـ ١٥٨ .

٣٠) فانسينا، مصدر مذكور، ص ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩، وقد اعتمدنا على تعريفاته والهيكل الأساسي لتصنيفه وأضفنا بعض الأمثلة التوضيحية من الواقع العربي.

٣١) لقد حفلت الشعارات والهتافات التي أطلقها الطلبة المصريون عام ١٩٧٧ بمضامين تفيد في تفهم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. فالهتاف القائل «همه يلبسوا آخر موضة واحنا نسكن عشرة في أوضه (غرفة)». يثير تساؤلات حول قضية السكن في مصر كمطلب لفئات واسعة، كما يعكس خلل بعض الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. ولقد حدث الشيء نفسه في مظاهرات الطلاب بعد محاكمة الطيران الشهيرة في أعقاب نكسة ١٩٦٧ .

٣٢) عبدالباسط عبدالمعطي، «المثل الشعبي وتشكيل وعي الفلاح في مصر العثمانية»، ندوة الثقافة الشعبية في الوطن العربي، مصر مذكور.

٣٣) فانسينا، مصدر مذكور، ص ص ٢٩٤ ـ ٣٠٠ .

٣٤) سيد حامد حريز، مصدر مذكور، الموضع نفسه.

٣٥) فانسينا، مصدر مذكور، ص ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

٣٦) المصدر السابق، ص ص ٣٠٤، وأيضا: نبيلة ابراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤، مواضع متفرقة.

٣٧) علي فهمي، «السيرة الشعبية والتاريخ في مصر ـ الحلم والواقع»، ندوة الثقافة الشعبية في الوطن العربي، مصدر مذكور.

٣٨) شوقي عبدالحكيم، السير والملاحم الشعبية العربية، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٤، ص ص ٥ ـ ١٢.

٣٩) المصدر السابق، ص ٦٠.

٤٠) محمد الأسعد، «تأملات في الذاكرة الشعبية»، مجلة المأثورات الشعبية، مصدر مذكور، يوليو ١٩٨٦، ص ص ١٣١ ـ ٨١٣٧

٤١) يتفق على هذا كل من: محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ٢٣٠، وفانسينا، مصدر مذكور، ص ٤٨، ٣٢٠، ٣٤٦.

٤٢) محمد الجوهري، المصدر السابق، ٣١٩.

٤٣) فانسينا، المصدر المذكور، ص ١٥٥، وما بعدها.

٤٤) المصدر السابق، ص ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

٤٥) محمد الجوهري، المصدر المذكور، ص ٢١٨.

٤٦) المصدر السابق، ص ص ٤٥٢ ـ ٤٧٠.

٤٧) فانسينا، المصدر المذكور، ص ص ٣٤٧ ـ ٣٤٩.

البلاغة العربية بين القصور والتقصير
دراسة في النشأة والتطور

الاستاذ الدكتـور توفيـق الفيل

استاذ بقسـم اللـغة العـربية

يعد علم البلاغة من حيث النشأة متأخراً عن غيره من علوم العربية الأخـرى، ذلك لأنـه علم كمالي في اللسـان، ولم تكن الحاجـة تقتضيـه كـا اقتضت غيره من العلـوم الأخرى. فقـد سبقـه في النشأة بعض علـوم اللغـة، كتلك التي يحتـاج اليهـا في تحقيق الصحة اللغوية كعلم النحو مثلا. فمن المعروف في نشأة هذا العلم أن بعض الخلفاء لاحظ أن اللحن قـد بـدأ يشيع لاختـلاط العـرب بغيرهم من الشعـوب التي دخلت الاسلام، وتعلمت لغته، وحاولت أن تتخذ منها لسانا.

وقد روى أن الامام عليا ـ كرم الله وجهه ـ أمـر أبـا الأسـود الـدؤلي بأن يضع بعض القواعد التي تحفظ الألسنة من الخطأ ـ وبخاصة في كتاب الله ـ ويقـال إنّ أبـا الأسـود وضع بعض الأبواب في علم النحو، ثم توالى الأمر بعد ذلك.

لكن علم البلاغة لا تنحصر وظيفته في الصحة اللغوية، ومن هنا تأخـر في النشأة، صحيح أن أبا بكر ـ رضي الله عنه ـ صحح للرجل عبارته حين قال له: لا عافاك الله، وقال: قل لا، وعافاك الله. وذلك التصويب مما يدخل في صميم البلاغـة، وفي بـاب الفصل والوصل. وقد ذكر لنا الجاحظ هذا في البيان والتبيين فقال: «ومر رجل بأبي بكر ومعه ثوب، فقال: أتبيع الثوب؟ فقال: لا عافاك الله، فقال أبوبكر ـ رضي الله عنه: لقد علمتم لو كنتم تعلمون. قل: لا، وعافاك اللـه» (١). كما روى الجاحظ نقلا عن الفارسي، أن البلاغة معرفـة الفصل من الـوصل (٢). لكن ذلك لا يعني أن البـلاغـة كانت أسبق من غيرها في النشأة، ووضع الأصول العلمية.

وليس معنى ذلك أن البلاغة لا تتمتع بما تتمتع به علوم العربية الأخرى من المنزلـة،

لكن الحاجة الى الصحة تكون أسبق من الحاجة الى التنوع في طرق الأداء، والسمو بالعبارة التي تعبر عن المعني، وغير ذلك من الأمور التي تهتم بها البلاغة من حسن الدلالة ووضوحها.

إن بعض العبارات تأتي متناثرة هنا وهناك تتحدث عن البلاغة، أو تتحدث عن قيمة البيان ومنزلته، أو تسوق حديثا عن البديع الذي اشتهرت به لغة العرب، لكن لا يدل ذلك على أن أسس العلم وأصوله قد بدأت في الظهور. ومن هنا يمكننا أن نزعم أن البلاغة نشأت متأخرة عن غيرها، إذ لم تكن الحاجة قد دعت إلى ظهور هذا العلم الكمالي في اللسان، كما لم تكن الدواعي الأخرى التي اقتضت التمييز بين قول وآخر، قد بدأت تفرض نفسها على العقول والأذواق. وذلك ما حدث بعد أن ثار الجدل حول قضية الإعجاز في القرآن الكريم التي كانت أهم الأمور التي دفعت إلى البحث في البلاغة وتحديد مسائلها، ومناقشة قضاياها، فقد كان من بين الآراء في قضية الاعجاز أن القرآن معجز ببلاغته ونظمه.

ويضاف إلى ذلك أن البلاغة تتصف مباحثها بالدقة، وهي تحتاج إلى غيرها من العلوم وبخاصة تلك التي تتوقف عليها الصحة، وتبين الآفاق التي يمكن أن تتوفر لصحة العبارة، وعلى سبيل المثال لا يمكن ان نحيط بمثل قضية الفصل والوصل، تلك التي قيل إن معرفة البلاغة تتوقف عليها ما لم نعرف مواضع الجمل، وصلة بعضها ببعض، كما لا يمكننا أن نعرف المقدم من المتأخر، والمحذوف والمذكور، ما لم نعرف مواقع الجملة.

وابن خلدون يحدثنا عن نشأة علم البيان (٣)، فيقول: «علم البيان هذا علم حادث في الملة، بعد علم العربية واللغة، وهو من العلوم اللسانية، لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني» (٤).

كما أن ابن خلدون يحدثنا عن مجال اهتمام علم البلاغة، والقيمة التي يراها لهذا العلم في الأداء، فهذا العلم هو الذي يعبر عن كلام العرب، لأن كلام العرب عنده لا يتوقف عند مجرد الصحة اللغوية، التي لا تحقق إلا مجرد الافادة، وهي القدر الذي تحققه علوم اللغة الأخرى. يقول ابن خلدون في ذلك: «إن من الأمور المكتنفة

بالواقعات المحتاجة إلى الدلالة، أحوال المخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج للدلالة عليه؛ لأنه من تمام الإفادة، فإذا حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الافادة في كلامه، وإذا لم تشتمل على شيء منها، فليس من جنس كلام العرب، فان كلامهم بعد كمال الاعراب والابانة» .(٥)

وهذه العبارة تسلمنا عند تحليلها الى أمر له أهميته، هو أن كلام العرب لا يتوقف عند مجرد الصحة اللغوية - رغم أهميتها - فلا يكفي أن تتوفر للكلمات دلالتها المعجمية، بمعنى أن تكون معبرة عما وضعت له، ما لم تنقل الى غير ذلك بطريق من الطرق التي أقرتها اللغة في النقل.

كما لايكفي أن تتحقق للكلمات صحة وسلامة أبنيتها الصرفية والاشتقاقية، ومثل ذلك يقال في التراكيب وما تكون عليه، فليس يكفي أن تتحقق للتراكيب صحتها اللغوية، وتحقق قوانين النحو فيها لتكون ممثلة لكلام العرب في الصورة التي يقبلها ابن خلدون، لأن الفيلسوف العربي يرى الكلام محتاجا بعد ذلك الى التعبير عن دلالة أخرى. انه يحتاج الى التعبير عن المقام الذي حدث فيه الخطاب، والتعبير عن حال المتكلم والمخاطب، وموضوع الخطاب، وهذا ما تضطلع به البلاغة، أو تلك هي الحلقة في الدراسة اللغوية التي يناط بعلم البلاغة القيام بها.

ولم يكن كلام ابن خلدون في حقيقة الأمر أول اشارة الى أنواع الدلالة، ومستوى التعبير، فالحق أن البلاغيين قبل ابن خلدون قد أشاروا الى هذه الحقيقة، وأكدوا أن اللفظ له دلالة، لكن هناك دلالة أخرى أبعد وأعمق لا يحققها اللفظ من حيث هو أصوات، ولا يفيدها التركيب بما له من المعاني المعجمية. ويحدثنا عبدالقاهر الجرجاني عن دلالات الكلام، ويجعلها على نوعين: نوع منها يمكن أن نصل الى الغرض منه من اللفظ وحده، كأن نخبر عن خروج محمد على الحقيقة فنقول: «خرج محمد»، لكن هناك دلالة ثانية لا يدل عليها اللفظ. يقول عبدالقاهر: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك اذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت: خرج زيد، وبالانطلاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس.

وضرب آخر أنت لا تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض[٦]، ويجعل عبدالقاهر مدار ذلك على الكناية، والاستعارة والتمثيل، فحين نسلك طريق التعبير بواحد من هذه الأمور، لا نقصد الدلالة الأولى المباشرة التي يعطيها اللفظ، والتي تفهم من معناه المعجمي. فاذا قلنا مثلا: شمر عن ساعده، فمن المؤكد أننا لا نريد ما تعنيه هذه الكلمات من حيث الظاهر، لكننا نريد أنه أخذ يعمل بهمة ونشاط، ويبذل الجهد سخيا من أجل انجاز ما وكل اليه، وقد توصلنا الى هذه الدلالة من خلال المعنى الأصلي لهذا التعبير، اذ أن من يقدم على عمل من الأعمال يتصف بمثل هذه الصفة، وكذلك اذا قرأنا قول الشاعر يتحدث عن امرأة قتل زوجها:

تركت لها من زوجها عدد الحصى

فهو لا يريد أنه بقتل الزوج قد جعلها تعد الحصى، بل كان بذلك يكنى عن الحيرة التي تركها عليها لا تدري من أمرها شيئا، ويمكن أن يتحقق هذا في كل مثال من أمثلة الكناية. وحين نقرأ قول ابن هرمة الشاعر الأموي، وهو يحدثنا عن أولئك الذين يتحدثون عن حماية الذمار، والدفاع عن الحرم والديار، ثم لا يفعلون شيئا، فيقول:

رأيتكم تبدون للحرب عدة ... ولا يمنع الأسلاب منكم مقاتل
فأنتم كمثل النخل يشرع شوكه ... ولا يمنع الخراف ما هو حامل

يمثل بهذا القول حالة بأخرى، ولا يريد ما يدل عليه ظاهر الألفاظ، بل يريد شيئا آخر يدل عليه المعنى الأول، يسمى المعنى الثاني، وهذا المعني الثاني يدل على الغرض.

وحين قال الخليفة لعامله، بلغني أنك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، لم يكن يريد أنه يقوم بهذا الفعل، بل أراد أنه يتأخر في أمر البيعة، ويختلف عزمه في الفعل وتركه، وبعد أن يسوق عبدالقاهر الأمثلة، يلخص القضية بقوله: «واذ قد عرفت هذه الجملة، فها هنا عبارة مختصرة، هي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعني المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل اليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من

اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر، كالـذي فسرت لك»، ويمكن تصور هذه القضية على هذا النحو:

لفظ

المعنى المفهوم من ظاهر اللفظ

المعنى الثاني المفهوم من المعنى الأول

الغـرض المستفـاد من المعـنى الثـاني

وتجدر الاشارة هنا الى أمرين: الأول: أن عبدالقاهر يوجـه اهتمامـه الى دلالـة المعنى على المعنى، وأن المراد عند العلماء حين يتحدثـون عن دلالـة اللفظ على المعنى، دلالـة المعنى الأول على المعنى الثاني. فهم لا يريدن بقولهم: «لا يكـون الكـلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه، ولفظه معنـاه، ولا يكـون لفظـه أسبق الى سمعك من معناه الى قلبك، وقولهم يدخل في القلوب بلا استئذان، فهذا مما لا يشك العاقل في أنه يرجع الى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له في اللغة» .[٧]

ولا يكتفي عبدالقاهر بهذا التوضيح، بل يزيد في تجلية الفكرة، وازالـة أي غمـوض حولها، فيقول: «واذا كان الأمـر كـذلك علم علم الضرورة أن مصرف ذلك الى دلالات المعاني على المعاني، وأنهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الـذي تجعلـه دليلا على المعنى الثاني، ووسيطا بينك وبينه متمكنا في دلالتـه، مستقـلا بـوسـاطتـه، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك أبين إشـارة، حتى يخيل اليك أنك فهمتـه من حاقّ اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله اليك» .[٨]

الثاني أن عبدالقاهر لا يريد باللفظ، اللفظ المفرد، بل ذلك الذي ينتظم مع غيره في سياق، لأن الأخير هو مناط البلاغة عنده، وبالتراكيب يكون التفـاوت والتفـاضل بين

كلام وكلام، وأسلوب وأسلوب. إن ميزة الكلام عنده لا تظهر فيه من حيث هو أصوات وحروف، بل يتم ذلك عندما يتم نظمها على نحو خاص، ويعمد بها الى وجه من التركيب دون وجه. (٩)

ويعالج السكاكي أيضا مستوى المعنى في الكلام، وهو يذكر لنا أن للغة غاية نفعية، لا تتطلب من الألفاظ سوى دلالتها الوضعية، كما أنها لا تقتضي منها غير مجرد النظم الذي يمكنها من إفادة المعنى الأساسي. كما أن للغة غاية أخرى أوسع مدى، وأرحب أفقا من المعنى السابق، وتلك الغاية لا يمكن أن تتحقق ما لم يتوفر للكلام مواصفات خاصة، ويتوخى بالألفاظ أوضاعا تفيد دلالات ومعاني لا تتوفر لها في وضعها الأول. يقول السكاكي في تعريفه لعلم المعاني: «انه العلم الذي يتتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان، وذلك ليطابق الكلام مقتضى الحال»، والتراكيب التي يقصدها هي التراكيب التي تصدر عن البليغ، الذي له فضل تمييز. وهو لا يعتد بالتراكيب التي تصدر عن سواه، لأن الأخيرة لا قيمة لها في البلاغة، ثم يمضي الى بيان مستوى المعنى أو ما يتطلبه مقتضى الحال، الذي لا يحتاج في بعض الأوقات في تأديته «الى أزيد من دلالات وضعية، وألفاظ كيف كانت، ونظم لها لمجرد التأليف بينها يخرجها عن حكم النعيق، وهو الذي سميناه في النحو أصل المعنى، ونزلناه هنا منزلة أصوات الحيوانات، وأخرى تقتضي ما تفتقر في تأديته الى أزيد» (١٠).

ونخلص مما سبق الى أن علم البلاغة، قد تأخر في النشأة عن غيره من علوم العربية، وذلك لحاجته الى هذه العلوم، التي تعد بمثابة متطلبات ضرورية لتحققه، فلا يمكن أن نطلب من الكلام دلالة أوسع من دلالته الوضعية، قبل أن تتحقق هذه الدلالة لسبب ما، كخطأ في الاستخدام، أو وضع لفظ في غير موضعه، أو التعبير به عن غير معناه، أو نحو ذلك مما يخل بالفصاحة على نحو ما قرر علماء البلاغة (١١).

كما أن المناخ الثقافي لم يكن قد اكتمل، وجدَّ فيه من القضايا ما يستدعي ظهور هذا العلم على نحو ما ظهر بعد ذلك من الجدل حول قضية الاعجاز في القرآن الكريم.

وقد أشار ابن خلدون الى أمر له أهميته في نشأة البلاغة، وعلم المعاني والبيان من بين علومها بصفة خاصة. فقد ذكر أن هذين العلمين، أو القسمين يحتاجان الى عمق

النظر، وذلك لدقة مباحثهما، وذلك لا يتوفر الا بالحضارة والعمران. . انهما يحتاجان الى تعمق الحضارة واستقرارها، وقد علل ابن خلدون لسبق المشارقة في هذين العلمين لأهل الأندلس، واتساع أهل الأندلس في البديع، لأن البديع لا يحتاج الى ما يحتاج اليه المعاني والبيان. ان المشارقة أرسخ قدما في الحضارة، لهذا كانوا أقدر على تشقيق المعاني، والتعمق في مسائله على نحو لم يكن ليتاح الى غيرهم.

وحتى نهاية القرن الثالث الهجري، وهي الفترة التي وصلت فيها مجموعة العلوم العربية ـ غير البلاغة ـ الى درجة كبيرة من النضج، وتم التأليف في النحو والمعاجم وغيرهما من العلوم، كانت البلاغة لا تزال مسائل متفرقة، تكاد تكون نتاجا للذوق الفردي، والاجتهاد الشخصي، فالجاحظ (ت ٢٥٥) لم تكن مسائل البلاغة أو حتى مفهومها واضحا عنده. فلا يزال البديع مثلا يندرج تحت معناه اللغوي، الذي يعني الطريف والجديد [١٢]، ونجد خلطا بين الاستعارة والمجاز المرسل. وابن المعتز، صاحب كتاب (البديع) (ت ٢٩٦) لا يقدم مفهوما واضحا لما أطلق عليه البديع، ولا يزال يساير الاتجاه الذي كان عند الجاحظ، فالاستعارة من البديع، وحسن التشبيه من البديع، وهذا يعني أن مفهوم البديع عنده لا يخرج عن المعنى اللغوي، أي الطريف والجديد. وقبل ابن المعتز نجد المصطلح عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦) غير محدد.

وهكذا ينتهي القرن الثالث الهجري، ولا نجد اهتماما بعلم المعاني، أو حديثا في مسائله، اللهم الا فيما يعرضه النحاة من مسائل جواز الحذف، أو التقديم والتأخير أو نحو ذلك. وقد أكثر سيبويه من الحديث عن الحذف، كما بين ما يمكن أن يحذف، وربما أشار الى شيء من بلاغته، لكن سيبويه كان معنيا بالنحو، مما جعل مباحثه تصبغ بصبغته. [١٣]

***

وفي القرن الرابع الهجري، يظهر القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني (ت ٣٦٦) صاحب كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه). ويتناول في كتابه بعض مسائل البلاغة، ونجد عنده لأول مرة تحديدا علميا واضحا لبعض مسائل البيان، لكن هذه المسائل لم تكن الأساس الذي أقام كتابه من أجله، لأن الكتاب كما هو معروف كان

محاولة منه لانصاف المتنبي من خصومه وأنصاره على السواء، فقد بالغ الخصوم في مؤاخذته، وسلبوه كل فضل، وبالغ الأنصار في مدحه، ونسبوا اليه كل فضل، ولهذا جاءت الوساطة لتحكم بين الطرفين.

ولما كانت بعض مسائل البيان مما عده الخصوم من العيوب كان لابد للقاضي من تناولها، فاذا كان الخصوم قد سلكوا أبا الطيب مع الشعراء الذين غالوا في استخدامها وأخفقوا في بناء صورها، فانه يتعين على القاضي بيان الاستعارة، والفرق بينها وبين غيرها من فنون البيان، والأمور التي تحسن بها، يقول القاضي: «انما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى، حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يتبين في أحدهما اعراض عن الآخر»(١٤) كما يبين ما يحدث للناس من اللبس، والخلط بين الفنون البيانية المختلفة، فيجعلون من الاستعارة ما ليس منها. يقول: «وربما جاء من هذا الباب ما يظنه الناس استعارة، وهو تشبيه أو مثل، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعا من الاستعارة عد فيها قول أبي نواس:

والحب ظهر أنت راكبه فاذا صرفت عنانه انصرفا

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وانما معنى البيت أن الحب مثل ظهر، أو الحب كظهر تديره كيف شئت اذا ملكت عنانه، فهو اما ضرب مثل، أو تشبيه شيء بشيء»(١٥). وحين يعمد القاضي الجرجاني الى تفسير بعض الاستعارات التي اتهم بأنه غالى فيها، وتجاوز الحد المقبول، نرى القاضي يحيل قضية قبول الاستعارة أوردها الى قبول النفس لها، او نفورها منها، فاذا كان الأدب ينبثق من النفس الى النفس، فان ما تقبله النفس يكون مقبولا وما ترده يكون مردودا، حتى وان جاءت على مثال ما جاء عن العرب.

ومما يعد للقاضي في مجال البحث البلاغي فصله للخلاف الذي نشأ حول بناء بعض الصور الاستعارية التي يجسم فيها المنشيء المعنويات على نحو ما فعل أبوتمام ومن بعده أبوالطيب المتنبي، فقد ذهب القاضي الى أن العبرة ليست بعد الاستخدام أو قربه، وليس ـ كما فهم بعض النقاد ـ الاغراق في تجسيم المعنويات، لأن مثل ذلك قد حدث

من قدامى الشعراء، ولم يعد عيبا يوجه الى شعرهم، بل العلة تكمن في عدم توطئة الأسلوب، وتهيئته لتقبل الصورة المجازية.

وعلى الجملة كان القاضي الجرجائي أول من وضع للاستعارة تحديدا علميا دقيقا، وأشار الى ما يحسن منها وما لا يحسن، كما أشار الى أن لغة الشعر تميل الى التوسع ولابد أن يكون فيها شيء من التسامح، لأن بناءها على التحقيق يفسد الشعر ويذهب برونقه، لكنه على الرغم من هذا الجهد الذي يحسب له لم يتطرق الى كثير من مسائل علم المعاني، وبقيت جهوده في نطاق الجزئيات، وتتناول مسائل متفرقة.

واذا ألقينا نظرة على علماء القرن الرابع، نجد أكثرهم تناولا لمسائل البلاغة، صاحب كتاب (سر الصناعتين)، لكن أبا هلال لم يتجاوز نطاق البيان والبديع، كما أن أبا هلال كان ناقدا يحاول بيان وجوه الحسن أو القبح في الكلام معتمدا على بعض الأسس التي وضحت في علم البلاغة.

كما نجد من علماء القرن الرابع الذين كان لهم اسهامهم في نمو علم البلاغة، وبخاصة ما يتعلق بمسائل البيان، أبوالحسن الرماني (ت ٣٨٦هـ) خطيب أهل السنة وإمامهم، والذي كان يمثل بين أهل السنة، ما يمثله الجاحظ في طائفة المعتزلة.

لقد كان الرماني معنيا بالبحث في اعجاز القرآن الكريم، وفي رسالته التي وضعها لذلك، والتي وسمها (النكت في اعجاز القرآن)، تحدث عن التشبيه، وأقسامه، والدور الذي يراد منه. ويعد جهد الرماني خطوة لها قيمتها في نمو علم البيان ووضوح مسائله.

***

وفي النصف الثاني من القرن الخامس، يتقدم البحث البلاغي خطوات على يد ابن سنان الخفاجي (٤٦٦ هـ)، ففي كتابه (سر الفصاحة) نجد اشارات جمالية، على نحو ما نرى في حديثه عن التناسب [١٦]، وارجاع بعض أبواب البديع اليه، مثل (الترصيع والجناس، والسجع، والازدواج). كما نجد له حديثا عن الحسن من الاستعارة والقبيح منها، لكننا لا نجد في الكتاب التفاتا الى علم المعاني [١٧]. كما أن بعض المصطلحات لم تأخذ شكلها النهائي. [١٨]

***

عبدالقاهر والحديث عن المعاني

واذا كان العلماء الذين تناولوا بعض مسائل البلاغة لم ينظروا الى ما أطلق عليه ـ فيما بعد ـ علم المعاني. فان عبدالقاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) يعد المؤسس الأول لهذا العلم، وواضع أصوله ومفصل القول في كثير من قضاياه. والحق أن جهود عبدالقاهر لا تقف عند تأسيس علم المعاني الذي قام به في كتابه (دلائل الاعجاز) إذ اكتمل علم البيان على يديه في كتابه (أسرار البلاغة)، فقد تناول عبدالقاهر في الكتاب الأخير مسائل علم البيان، والتي استقرت في التشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية. وكما هو معروف يجعل التشبيه والتمثيل والاستعارة أصولا يرجع اليها أكثر محاسن الكلام، انها كما يقول: «أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها» (١٩). ولما كانت هذه الأبواب من علم البيان بهذه الأهمية عنده، فصل القول فيها وبين ما بينها من الشبه والاختلاف، كما بين التفاوت الذي يحدث للمعنى من جهة اثباته حين يصور عن طريق هذه الأداة أو تلك.

لقد وضع عبدالقاهر في كتابه (أسرار البلاغة) نظرية علم البيان، وقد أحكم في هذا الكتاب الربط بين المعاني والبيان، وجعل السياق ينتظمها، وأكد على أن البلاغة لا تكون في تلك الوسيلة أو تلك مجردة من سياقها، ومعزولة عن غيرها، بل تتحقق البلاغة حين تتناغم الأدوات، وتنسجم وتعبر عن المعنى الذي يريد البليغ التعبير عنه. وحتى يزيد الأمر وضوحا قدم نظريته في النظم، وأفرد لبيان النظم والتطبيق عليه كتابه (دلائل الاعجاز) الذي يعد أول تأصيل لنظرية المعاني، أو ما عرف بعد ذلك بعلم المعاني.

ومن العسير أن يحيط مثل هذا العرض بالجهد الذي قام به عبدالقاهر في كتابيه، وأقام به كيان علم البلاغة، مما يرد زعم أحد الباحثين بأن عبدالقاهر لا يعد من البلاغيين اذا كانت البلاغة عند هؤلاء دراسة الأسلوب، لأن عبدالقاهر ـ حسب زعمهم ـ «يناوىء هذا الاتجاه، ويسير في اتجاه مضاد لاتجاه سير البلاغة، ذلك لأن البلاغة تفرض أن الأديب لديه ما يقول، وهي توقفه على الوسائل الجيدة التي تمكنه من

القول على نحو مخصوص معجب بديع يستطيع به الابانـة والتأثير»[٢٠]. ان «نظرية النظم» بالأسس التي بينها عبدالقاهر، والتطبيقات المتنوعـة عليهـا، والتأكيـد على أن البلاغة لا تتعلق بهذه الوسيلـة الفنيـة أو تلك، وانما تـرتبط بـالكـلام، ومـدى تأديتـه للغرض الذي سيق له ليست الا دراسة للأسلوب.

لقد وقف عبدالقاهر بشدة أمـام أولئك الـذين ظنـوا أن معـرفتهم بأوضـاع اللغـة، ودلالة الألفاظ تكفيهم في معرفة الأدب، فكل من عرف مـواضع الخبر عنـدهم ووقف على الأمر والنهي تم له ما أراد، فالبيان ليس على هذا النحو الضيق، لأنه لا يقف عند مجرد الافهام، ولهذا جعل البلاغة والفصاحة لا تقف عنـد اللفظ، لأنهما عنـده ـ حسن الدلالة وتمامها في كل ما له دلالة، وتصويرها على نحو يستهوي النفس، ويستـولي على القلب، وذلك لا يتم الا بتنـاول المعنى من الجهـة التي هي أصح لتأديتـه، واختيـار اللفظ الذي هو أخص به، وأشف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية»[٢١]؛ لكن اللفظين لا يوجـد بينهما تفـاضل في دلالتهما على مـا وضعـا لـه من معنى، ولا يتم هذا التفاضل إلا حين ينتظمهما سياق: «وهل يقع في وهم ـ وان جهد ـ أن تتفاضل الكلمتان المفـردتـان من غير أن ينظـر الى مكـان تقعـان فيـه، من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكـون حروف هذه أخف، وامتزاجها أحسن؟ وعما يكد اللسان أبعد؟ وهل تجد أحدا يقـول: هذه اللفظة فصيحة، الا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معنـاهـا لمعـاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها، وهل قالوا: لفظة متمكنة، ومقبولة، وفي خـلافـه قلقة ونابية ومستكرهة، الا وغرضهم أن يعبروا بـالتمكن عن حسن الاتفـاق بين هـذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلتق بالثانيـة في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا للتالية في مؤداها؟»[٢٢].

ويمضي عبدالقاهر في التطبيق على ذلك من خلال العديد من الأمثلـة التي تكشف عن مـراده، وينتهي الى القـول: «فقـد اتضح اذن اتضـاحـا لا يقبل للشك مجالا، أن الألفـاظ لا تتفـاضل من حيث هي ألفـاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفـردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمـة اللفظـة لمعنى التي تليهـا، أو مـا أشبـه

ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ» . (٢٣)

ان دراسة عبدالقاهر لمواقع الألفاظ، والربط بينها وبين المعاني والأغراض التي جاءت لتعبر عنها، ودراسته للتقديم والتأخير، والحذف والذكر وبيان ما يكون للحذف من القيمة في إحكام الأسلوب وقوته، ودراسته للأدوات وما بنيها من فروق والوضع الذي يحسن أن تستخدم فيه تلك الأداة ويقبح استعمال غيرها، واعتداده بمثل هذه الدقائق في الحكم على بلاغة الكلام، وتأكيده على أن المزية لا تكون في الكلام لاستخدام هذه الوسيلة أو تلك، أو بعبارة أخرى اذا حسن الكلام لاستخدام وسيلة ما. فليس هذا الحسن لازم لهذه الوسيلة دائما، ولا هو واجب لها في نفسها من حيث هي على الاطلاق، ولكن هذه المزية: «تعرض بسبب الأغراض والمعاني التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض» (٢٤).

إن هذه الدراسة، تدفعنا إلى القول بأن عبدالقاهر كان معنيا بدراسة الأسلوب، وأنه ينتقل بالبلاغة من الوقوف عند الألفاظ المفردة، وما يكون لها من دلالة إلى ما يتولد عنها من معان أخر عندما ينضم إليها غيرها، ويحدث بينها ربط، وتقوم بينها علاقات، بل ان الأسلوب لا ينسب لصاحبه عنده إلا بنوع من النظم. إن التباين بين الأقوال لا يكون بمجرد اللفظ، لأن الألفاظ «لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب. فلو أنك عمدت إلى بيت شعر، أو فصل نثر، فعددت كلماته عدا، كيف جاء واتفق، وأبطلت نضده ونظامه الذي عليه بني، وفيه أفرغ المعنى وأجرى، وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في:

«قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل»

«منزل قفا ذكرى من نبك حبيب»

أخرجته من كمال البيان إلى محال الهذيان، نعم وأسقطت نسبته من صاحبه، وقطعت الرحم بينه وين منشئه، بل أحلت أن يكون له إضافة إلى قائل، ونسب يختص بمتكلم»(٢٥). ومعنى هذا أن ترتيب الكلام على نحو مخصوص، وتأليفه على طريقة بعينها، واقامة العلاقات المختلفة بين مفرداته هي التي تحدد الاطار الفني الذي ينسب

اليه، وما اذا كان هذا الاطار شعرا، أو خطابة أو غيرهما. ووضع الكلام على هذا النحو هو الذي يجعله ينتسب لصاحبه، ويكشف عن شخص مبدعه ومنشئه، وهذا الفهم يؤيد ما يذهب إليه النقاد المحدثون حين يقولون ان الأسلوب هو الرجل.

لقد كان عبدالقاهر الجرجاني يدرك قيمة العلم الذي يخوض غماره، والأهمية الكبرى التي يعلقها عليه في المهمة التي يسعى اليها، وهي بيان الاعجاز في الكتاب الكريم، وكيف أنه فاق كل كلام، وأعجز العرب الفصحاء، وأخرس ألسنتهم التي كانت لها القدرة الواسعة في البيان. كما كان عبدالقاهر يعاني من أهل زمانه الذين قعدت بهم الهمة عن بذل الجهد في هذا العلم. يقول في هذا: «نحن في زمان هو على ما هو عليه من احالة الأمور عن جهاتها، وتحويل الأشياء عن حالاتها، ونقل النفوس عن طبائعها، وقلب الخلائق المحمودة الى أضدادها، ودهر ليس للفضل وأهله لديه إلا الشر صرفا، والغيظ بحتا، والا ما يَدْهَشُ عقولهم. ويسلب معقولهم، حتى صار أعجز الناس رأيا عند الجميع - من كانت له همة في أن يستفيد علما، أو يزداد فهما، أو يكتشف فضلا» (٢٦) وإذا كان العلم بجميع صنوفه وأنواعه يحتل مكانة عالية في نفس عبدالقاهر، ويستحق أن يبذل في سبيل تحصيله كل شيء، وأنه لا يليق بعاقل أن يقلل من قدر علم، أو يحط من شأنه، أو يثبط الهمم عن جمعه وتحصيله، فإن علم البلاغة عنده له المنزلة التي لا تدانيها منزلة. «فإنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، وأبسق فرعا، وأحلى جنى، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا، من علم البيان» (٢٧)، وهذا العلم يستمد هذه القيمة من أنه أداة الكشف عن الحقائق والوسيلة التي تمكن المبدعين من التعبير عن عواطفهم وأفكارهم، فبدونه «لا ترى لسانا يحوك الوشي، ويصوغ الحَلْيَ، ويلفظ الدر، وينفث السحر»، وهو الذي يصور العلوم ويبرزها في أحلى المعارض وأجملها، ولولا هذه العناية «لبقيت كامنة مستورة، ولما استبنت لها يد الدهر صورة، ولاستمر السرار بأهلتها، واستولى الخفاء على جملتها» (٢٨) لكن هذا العلم على الرغم من تلك الأهمية العظمى، والقيمة الكبيرة، قد وقع عليه ظلم كبير، واستهان بعض الناس بأمره، وهونوا من شأنه، وامتلأت نفوسهم بتلك الاعتقادات الردية، واستولى عليهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش (٢٩). فمن هؤلاء من ظن أنه لا يزيد عن طرق الدلالة الأخرى التي أشار اليها الجاحظ كالاشارة والخط والعقد (٣٠)

ثم يحشر البلاغة في أمور قليلة يمكن تحصيلها والوقوف عليها بأقل جهد، انها في نظر أولئك تتم لمن عرف أوضاع لغة من اللغات، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها، وعلى تأدية أجراسها وحروفها» وأن كل من تم له هذا القدر فهو بيّن في هذه اللغة. (٣١)

ان مثل هؤلاء تختلط عليهم المفاهيم، فلا يعرفون للفصاحة أو البلاغة معنى سوى الاطناب في القول، والتشدق بالعبارة، أليس الى مثل هذا ذهب سلامة موسى في كتابه (البلاغة العصرية) حين حمل على بلاغة العرب، وزعم أنها بلاغة الانفعال، واتهمها بالقصور، بل وزعم أنها السبب في تأخر الأمة، لأنها لا تساعد على تكوين الفكر أو تعمل على استقامته، وطالب في هذا الكتاب بالتخلّي عنها واللجوء الى منطق اليونان لانتشال الأمة من وهدتها. (٣٢)

وقد سار خلف سلامة موسى رهط من الدارسين آثروا السلامة، وخلدوا الى الراحة، ورددوا ما قال بغير حق، ولم يعودوا الى ما خلف البلاغيون من تراث عظيم، توصلوا فيه الى مجموعة من الحقائق والمفاهيم يقدر قيمتها الباحثون المنصفون الذين لم تُعَمَّ عليهم الحقائق.

يقول أحد علماء اللغة البارزين: «إن علماء البلاغة قدموا للمعنى الدلالي فكرتين تعتبران من أنبل ما وصل اليه علم اللغة الحديث في بحثه عن المعنى الاجتماعي الدلالي، وأولى هاتين الفكرتين فكرة «المقال» والثانية فكرة «المقام»، وأنبل من ذلك أن علماء البلاغة ربطوا هاتين الفكرتين بعبارتين شهيرتين أصبحتا شعارا يهتف به كل ناظر في المعنى. العبارة الأولى قولهم: «لكل مقام مقال»، والعبارة الثانية: «لكل كلمة مع صاحبتها مقام». فأما العبارة الأولى فتؤكد أن استخراج المعنى من المقال فحسب لابد أن يشتمل على اغفال معيب لأهم عنصر من عناصر المعنى، وهو المقام أو الظرف الذي حدث فيه «المقال». وأما العبارة الثانية فتلخص الصلة بين ظاهرة «التضام» في اللغة العربية والمعنى اللغوي الدلالي الاجتماعي، ثم ينتهي الباحث الى القول: «فهاتان العبارتان مما خلفه البلاغيون في تراثهم الثمين تعتبران من نتائج المغامرات الفكرية في دراسة اللغة في الغرب الحديث» (٣٣)، ونضيف الى ما ذكره الباحث ما قدمه علماء

البلاغة من ربط محكم بين حلقات الدراسات اللغوية، وما قرروه من أن كل علم من علوم اللغة يرتبط بالآخر ويسلم اليه، وبخاصة حين يتحدثون عن الثقافة التي يجب أن يكون عليها الناظر في الأدب . (٣٤)

وكان من أبرز البلاغيين الذين نهجوا نهج عبدالقاهر، وكانوا امتدادا لمنهجه في دراسة البلاغة بوصفها دراسة تطبيقية تتخذ من الأدب موضوعا لها، وتبحث عن مواطن الجمال فيه من خلال ما أسماه عبدالقاهر بالنظم صاحب كتاب الكشاف، جار الله الزمخشري (٥٣٨ هـ). لقدكان جار الله أديبا يحسن النظم، ويستطيع الوقوف على موضع الجمال في الشعر، ولئن كان عبدالقاهر الجرجاني يبذل كل جهوده من أجل أن يكشف عن بلاغة النظم في القرآن الكريم، ويوقف غيره على مواضع الاعجاز فيه، وكانت تلك الغاية هي محور دراسته. وقد عمد إلى إرساء الأصول ووضع المقدمات التي تسلم اليها، وصادف في سبيل ترسيخ هذه الأصول في أذهان الناس في وقته عنتا شديدا، ومشقة بالغة، واقتضاه ذلك أن يعيد القول في بعض المسائل ويزيد، ليدفع الجهل الذي سيطر على العقول ويزيل الغشاوة التي حجبت الرؤية عن العيون، إذا كان عبدالقاهر قد فعل ذلك، فقد أمسك بطرف الخيط بعده جار الله، واتخذ من تفسيره للكتاب الكريم مجالا للتطبيق. ولهذا بنى تفسيره عليه، ولم يكن أحد من المفسرين قبله قد التفت إلى هذه الناحية التي تشكل الأساس في الاعجاز. وقد لاحظ ذلك ابن خلدن، وقدر الدور الذي قام به الزمخشري، وعرف له فضله وريادته في هذا الميدان، وبين أن كتابه كله مبني على أصول علم البيان (٣٥). ويقول: «وهو مبني على هذا الفن، وهو أصله». كما يبين أن تفاسير العلماء الذين سبقوا جار الله كانت غفلا منه، وظلت كذلك حتى جاء جار الله، وجبر ما فيها من النقص، يقول: «وأكثر تفاسير المتقدمين غفل عنه، حتى ظهر جار الله الزمخشري، ووضع كتابه في التفسير، وتتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن بما يبدي البعض من اعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير» (٣٦). وقد كان صنيع الزمخشري حافزا لبعض العلماء، فصنع تصنيفا للعلم حتى يتمكن الدارس لكتاب الكشاف من الالمام بحقائق الاعجاز، ويصل الى ما أراد جار الله الزمخشري، ويحدثنا يحيى بن حمزة العلوي عن السبب الذي دفعه الى تأليف كتاب الطراز، فيقول: «ثم ان الباعث على تأليف هذا

الكتاب هو أن جاعة من الاخوان شرعوا علي في قراءة كتا ب(الكشـاف) تفسير الشيخ المحقق أستاذ المفسرين محمود بن عمر الزمخشري، فانه أسسه على قواعـد هـذا العلم، فاتضح عند ذلك وجه الاعجاز من التنزيل، وعرف من أجله وجه التفرقـة بين المستقيم والمعوج من التأويل، وتحققوا أنـه لا سبيل الى الاطـلاع على حقـائق إعجـاز القـرآن إلا بادراكه، والوقوف على أسراره وأغواره. ومن أجل هـذا الـوجـه كـان متميـزا عن سـائر التفاسير، لأني لم أعلم تفسيرا مؤسسا على علمي المعاني والبيان سـواه، فسألني بعضهم أن أملي كتابا يشتمل على التهذيب والتحقيق:

فالتهذيب يرجع الى اللفظ، والتحقيق يرجع الى المعنى، اذ كان لا مندوحة لأحدهما عن الثاني» (٣٧). ويهمنا من عبارة العلوي، ومن قبله ما ذكره ابن خلدون واقـرار كل منهما بتميز كتاب الكشاف في بابه، بوصفه مؤسسا على أصول علمي المعـاني والبيـان، وهما العلمان اللذان يشكلان لحمة البلاغـة. ولعل مـا تجدر الإشـارة إليـه أن أحـدا من البلاغيين الذين جاءوا بعد عبدالقاهـر، لم يعمل على تنميـة الاتجاه الـذي راده الشيخ على نحو ما فعل الزمخشري، بالإضافة الى أن صـاحب الكشـاف قـد أضـاف إلى هـذا الاتجاه.

ويرى أحد الباحثين المحدثين أن بـلاغـة الكشـاف كـانت نهايـة لمرحلـة متميـزة في الدراسة البلاغية. فقد كانت امتدادا حقيقيا لدراسة عبدالقاهر، كما يـرى البـاحـث أن هذا الاتجاه كان «في حاجة إلى كثير من الحواريين ينهضون لتثبيتـه وتمكينـه واتمامـه حتى يكتمل بناءً متناقسا يمهد سابقه للاحقه، لكن القدر لم يهيىء لهذا العالم السني الا فتي من فتيان المعتزلة أنبتته أرضه، فهضم تـراثـه، وارتضى منهجـه، ونسج على منـوالـه، وأضاف لبنات في هذا البناء لا تختلف في نسقها ونوعها عما بدأه الأستاذ. ولو قـدر لهذا الاتجاه أن تتأصَّل حلقاته لكان بين أيدينا منه الخير الكثير» (٣٨).

ولعل من أهم الأمور التي تلفت النظر في بلاغة الزمخشري دراستـه للمعـاني والقـول بصحتها أو تناقضها وأنواعها وأجناسها، وما يكون بين بعضها من التآخي، وقد كانت هذه الدراسة نتيجة نظرة شاملة للنص، وعدم الوقوف عند الجملة، مما يدحض المزاعم التي ذهب أصحابها إلى أن البلاغة العربية وقفت عند الجملة ولم تنظر وراء ذلك (٣٩)

كما يلفت النظر حديثه عن الفكرة ونموها وتصاعدها، ويبين «كيف تتولد المعاني بعضها من بعض، ويهيء بعضها لبعض، حتى كأن السابق منها بساط للاحقه، ووطاد لذكره» . (٤٠)

ويذكر للزمخشري حديثه عن تأثير الكلام في النفس وما يكون له فيها من الأثر. والتأثير في النفس هو وظيفة الأدب كما نعرف، والإشارة إلى التأثير في النفس، والتعبير عنها مما نجده كثيرا عند الزمخشري ـ صحيح كان عبدالقاهر يذكر ذلك، وينص عليه في مواضع من كتبه. لكننا نجده أيضا عند جار الله، الذي قلنا إنه يسير في بعض القضايا على طريق عبدالقاهر.

ولعل حديث الزمخشري في أثر ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح «الالتفات» ما يؤيد ما أشرنا اليه من الاعتداد بالأثر النفسي للأسلوب. والالتفات هو الانتقال بالكلام من حال لآخر، كأن يكون مثلا من الغيبة الى الخطاب أو التكلم أو العكس على نحو ما جاء في قوله تعالى: (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف)، فقد انتقلت الآية من طريقة الخطاب «كنتم» الى الغيبة «وجرين بهم»، وكما جاء في قوله تعالى: (إياك نعبد و إياك نستعين) فقد كان الحديث في أول الأمر الى الغائب (الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين)، ثم انتقل الى الخطاب «إياك نعبد» وصور الالتفات كثيرة في القرآن الكريم، وفي الشعر على نحو ما نجد في قول امرىء القيس:

تطاول ليلك بالاثمد ... وبات الخلي ولم ترقد

وبات وباتت له ليلة ... كليلة ذي العائر الأرمد

وذلك من نبأ جاءني ... وخبرته عن أبي الأسود

فقد التفت فيها ثلاث مرات، ويشير الزمخشري الى أن هذا نوع من الافتنان في الكلام وتنويع في الأسلوب، وتصرف فيه، ينشط النفس المتلقية، «ولأن الكلام اذا نقل من أسلوب الى أسلوب كان أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للاصغاء إليه من إجرائه

على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد. ومما اختص به هـذا الموضع أنـه لما ذكـر الحقيق بالحمد وأجرى عليه تلك الصفات العظام، تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن، حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات، فخوطب ذلك المعلوم المتميـز بتلك الصفات، فقيل إياك نعبد يا من هذه صفاته تُخَصّ بالعبادة والاستعانـة لا نعبـد غيرك ولا نستعينه، ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز الـذي لا تحق العبـادة إلا به» . (٤١)

ويؤكد الـزمخشري على أثـر الالتفـات، ومـا يحدثـه من هـزة في النفس ونشـاط لها، واستمالة إلى قبول ما يلقي عليها، وذلك حين يتناوله في قوله تعالى: «ألم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يـؤمنـون بـالغيب ويقيمـون الصـلاة ومما رزقنـاهم ينفقون. . . إلى قوله تعـالى: «يـا أيها النـاس اعبـدوا ربكم الـذي خلقكم والـذين من قبلكم لعلكم تتقـون)، لما عـدد اللـه تعـالى فـرق المكلفين من المؤمنين والكـافـرين والمنافقين، وذكر صفاتهم وأحوالهم، ومصارف أمورهم، وما اختصت به كل فـرقـة ممـا يسعدها ويشقيها، ويحظيهـا عنـد اللـه ويـرديها، أقبل عليهم بـالخطـاب، وهـو من الالتفات المذكور عند قوله تعالى: (إياك نعبد) ـ أي الالتفات من الغيبة الى الخطـاب ـ «وهو فن من الكلام جزل، فيه هز وتحريك من السـامع، كما أنك اذا قلت لصـاحبك حاكيا عن ثالث لكما، إن فلانا من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه ما فـرط منـه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث، فقلت يا فلان من حقك أن تلزم الطريقـة الحميـدة في مجاري أمورك، وتستوي على جادة السداد في مصادرك ومواردك، نبهته بالتفاتك نحـوه أفضل تنبه، واستدعيت إصغاءه إرشادك زيادة استدعـاء، وأوجـدتـه بـالالتفـات من الغيبة إلى المواجهة، هازا من طبعه مـا لا يجده اذا استمـررت على لفظ الغيبـة. وهكـذا الافتنـان في الحديث، والخروج منـه من صنف إلى صنف يستفتح الآذان لـلاستماع، ويستهش النفس للقبول» . (٤٢)

ونوجه النظر إلى فطنة الزمخشري التي جعلته يدرك اختلاف المقامات من جهة، ومـا يؤدي إليه ذلك من أثر في الأسلوب، واختلاف الأثـر الفني في كل حـالـة من حـالات الالتفات، فاذا كان لهذا الفن أثر عام هو ما سبقت الإشارة إليه، وهو تحريك النفس،

وإثارة انتباه المستمع والعمل على قوة إصغائه للمتحدث، وتمكن الحديث من نفسه. فإن الالتفات من الغيبة الى الخطاب له خاصية، والالتفات إلى الغيبة له خاصية أخرى تختلف عن السابقة.

لقد بيّن الزمخشري النكتة في الالتفات في قوله تعالى: (إياك نعبد)، وهو يبين لنا أثر الالتفات من الخطاب إلى الغيبة والنكتة فيه حين يتناول قوله تعالى: (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها)، فهذه النكتة تتمثل في المبالغة «كأنه يذكر لغيرهم حالهم ليعجبهم منها، ويستدعي منهم الإنكار والتقبيح». (٤٣)

وتحريك النفس، والتأثير فيها واضح في بلاغة الزمخشري، كما نجد واضحا فيها أيضا اعتداده بالذوق، وتعويله عليه ـ على نحو ما نجد عند عبدالقاهر الجرجاني ـ فإذا كان الأخير يحيل إلى الذوق بعض الأحكام التي لا يجد لها علة ظاهرة، فإن الزمخشري يفعل هذا.

وعلى الرغم من خصوبة الدراسة البلاغية عند جار الله الزمخشري، لم تحقق. الهدف منها، ولم يكتب لها الذيوع والانتشار، كما لم تحظ باهتمام الدارسين لسببين أساسيين: أولهما: أنها جاءت متفرقة في تفسيره، وثانيهما: المذهب الاعتزالي الذي كان الزمخشري ينتسب إليه.. صحيح تابعه في بلاغته ـ إلى حد كبير ـ ضياء الدين بن الأثير، في كتابه (المثل السائر)، وقد أشار ابن الأثير كثيرا إلى آراء للزمخشري، وان حاول أن يجد عليها مآخذ، ونشير في هذا الصدد إلى ما صنعه في «الالتفات» حيث يقول: «وقال الزمخشري ـ رحمه الله: ان الرجوع من الغيبة الى الخطاب، إما يستعمل للتفنن في الكلام والانتقال من أسلوب الى أسلوب، تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه، وليس الأمر كما ذكره، لأن الإنتقال في الكلام من أسلوب إلى أسلوب إذا لم يكن إلا تطرية لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء إليه، فان ذلك دليل على أن السامع يمل من أسلوب واحد، فينتقل إلى غيره، ليجد نشاطا للاستماع، وهذا قدح في الكلام، لا وصف له» (٤٤).

وابن الأثير ـ عندي ـ يوجه كلام الزمخشري على غير ما قصد، ويفترض أمورا لم تدر بخلد الزمخشري، ويرد عليها، ويوجه له اللوم بسببها. يقول ابن الأثير معلقا على موقف الزمخشري من «الالتفات»: ومفهوم قول الزمخشري في الانتقال من أسلوب الى

أسلوب، إنما يستعمل قصدا للمخالفة بين المنتقل عنه، والمنتقل إليه، لا قصدا الى استعمال الأحسن، وعلى هذا فإذا وجدنا كلاما قد استعمل في جميعه الايجاز، ولم ينتقل عنه، أو استعمل فيه الاطناب ولم ينتقل عنه، وكان كلا الطرفين واقعا في موقعه قلنا: هذا ليس بحسن، إذ لم ينتقل فيه من أسلوب إلى أسلوب. وهذا قول فيه ما فيه»، ثم يتساءل: «ولم أعلم كيف ذهب هذا على مثل الزمخشري مع معرفته بفن الفصاحة والبلاغة؟» . (٤٥)

وعندنا أن الفرض الذي فرضه ابن الأثير غير صحيح، فلم يقصر الزمخشري البلاغة على الانتقال من أسلوب الى أسلوب، لكنه وجد بعض الأساليب حدث فيها هذا التحول، فبحث عن العلة الجمالية التي دعت الى هذا الأمر، وقد اهتدى ـ بحسه الفني، وذوقه المرهف الى أساس عام يوجد في كل نوع من أنواع «الالتفات» صادف محله، ثم وجد لكل انتقال علة خاصة توجد فيه، فالانتقال من الغيبة الى الخطاب له علته، والانتقال من الخطاب الى الغيبة له أيضا علته التي تختلف عن الأخرى، وهكذا.

وقد أشرت الى ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى: (إياك نعبد واياك نستعين)، وما ذكره في قوله تعالى: (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها)، وقد ذكر أحد الباحثين المحدثين أقوال الزمخشري في هذا الأمر، ونحيل إليها حتى لا تتكرر الجهود. (٤٦)

إن ما ذكره ابن الأثير من بلاغة «الالتفات» حين قال: «والذي عندي في ذلك أن الانتقال من الخطاب الى الغيبة أو من الغيبة الى الخطاب لا يكون إلا لفائدة اقتضته، وتلك الفائدة أمر وراء الانتقال من أسلوب الى أسلوب، غير أنها لا تحد بحد، ولا تضبط بضابط، ولكن يشار الى مواضع منها، ليقاس عليها غيرها، فانا قد رأينا أن الانتقال من الغيبة الى الخطاب قد استعمل لتعظيم شأن المخاطب، ثم رأينا ذلك بعينه وهو ضد الأول ـ قد استعمل في الانتقال من الخطاب الى الغيبة. فعلمنا حينئذ أن الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجري على وتيرة واحدة، وانما هو مقصور على المعنى المقصود، وذلك المعنى يتشعب شعبا كثيرة لا تنحصر، وانا يؤتى بها

على حسب الموضع الذي ترد فيه» (٤٧) لا يبعد عما ذكره الزمخشري على نحو ما سبقت الاشارة اليه.

جهود ابن الأثير

وقد سار في اتجاه هذين العالمين ضياء الدين بن الأثير صاحب كتاب المثل الساير. كما أفاد من غيرهما.

وكان ابن الأثير واحدا من الكتاب الذين يتمتعون بملكة الانشاء، كما أنه من ذوي البصر بالنقد. وقد حدثنا الجاحظ أنه لم يجد ما يرجوه من حسن النظر في الشعر والتمييز بين جيده ورديئه الا عند الأدباء من الكتاب، كما هو مشهور.

ولهذا لا نعجب إذا رأينا ابن الأثير لا يكتفي بالحديث عن فن من فنون البلاغة، بل يحاول أن يوقفنا على ما فيه من حسن. ولعل حديثه الذي سبقت الاشارة اليه في بلاغة «الالتفات» يدلنا على ذلك، ويضاف اليه حديثه عن الطبع والحاجة اليه في تذوق الشعر، وبصرف النظر عن أنه من أولئك النقاد الذين فرقوا بين اللفظ والمعنى، وانحاز الى جانب المعنى، وجعل كل حسن في اللفظ انما هو من أجل المعنى فاننا نجده يرد على الذين ذهبوا الى أن قول كثير:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح

وشدت على حدب المهاري رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

تحسن ألفاظه، ولكن ليس فيه كبير معنى، بأن الذين ذهبوا الى هذا لم ينعموا النظر فيه، وأنهم لم يصلوا الى ما فيه لجفاء الطبع، وعدم المعرفة، ثم يأخذ في بيان ما وقف عليه من خلال الأبيات. فقول الشاعر «كل حاجة» مما يستفيد منه أهل النسيب والرقة [وذو] الأهواء والمقة ما لا يستفيده غيرهم، ولا يشاركهم فيه من ليس منهم. ألا ترى أن حوائج مني أشياء كثيرة؟ فمنها التلاقي، ومنها التشاكي، ومنها التخلي للاجتماع، الى غير ذلك مما هو تال له، ومعقود الكون به (٤٨) ويمضي ابن الأثير في بيان ما تضمنته هذه الألابيات من خلال ما توحي به الألفاظ، وما ترمز اليه الكلمات.

وعلى الرغم من قيمة آراء ابن الأثير، فإننا نجده يخلط بين الاستعارة والتشبيه، وينتكس في هذه القضية بالجهود التي بذلها عبدالقاهر الجرجاني. لقد فرق الأخير تفريقا واضحا بين صور التشبيه وصور الاستعارة. بل إن القاضي الجرجاني قبل عبدالقاهر، حدد مفهوم الاستعارة، فهي ما يكتفي فيها بالاسم المستعار، وتنقل العبارة فتجعل في مكان غيرها، ولابد من وجود مناسبة بين المستعار منه والمستعار له، وهي «إنما تصح وتحسن على وجه من المناسبة، وطرف من التشبيه المقاربة» (٤٩). وعلى هذا يخرج من الاستعارة ما توهمه غيره منها من مثل قول الشاعر:

والحب ظهر أنت راكبه ... فاذا صرفت عنانه انصرفا

ويرى أنه ليس من الاستعارة، وانما هو تشبيه أو ضرب مثل. (٥٠)

أما عبدالقاهر، فيتخذ من قول القاضي الجرجاني منطلقا له في تحديد هذه القضية تحديدا لا لبس فيه ولا غموض. وأول ما نجد من كلامه، هو أنه يمكن أن يطلق على الاستعارة اسم التشبيه، لأنها تقوم عليه، وهو أساس فيها، لكن لا يمكن أن نطلق على التشبيه اسم الاستعارة، كما أن من الصور ما لا يمكن أن يكون الا استعارة كأن يقع المشبه به فاعلا أو مفعولا به، نحو قولنا «غنت لنا ظبية» ووردنا بحراء نريد بالأول امرأة، وبالثاني رجلا كريما. ونحو قول الشاعر:

ترنح الشرب واغتالت حلومهم ... شمس ترجل فيهم ثم ترحل

لكن اذا كان مثل هذا لا تدخل الشبهة في كونه من الاستعارة. فان الصورة التي يذكر فيها المشبه والمشبه به على صورة المبتدأ والخبر، ويكون المشبه به خبرا أو ما في حكم الخبر، نحو قولنا محمد الأسد، أو كأن محمداً الأسد، فان ذلك من التشبيه، ذلك لأن وقوع الخبر معرفة يجعله يقبل دخول الكاف عليه دون إخلال بالأسلوب، أو نزول بالكلام عن مرتبة البلاغة. واذا كان الخبر نكرة، احتكم عبدالقاهر الى حسن دخول حرف التشبيه عليه دون اخلال بالأسلوب أو نزول بدرجته، فان تم ذلك - بهذا الشرط - كان من التشبيه، وان لم يتم كان من الاستعارة. (٥١)

ويولي ابن الأثير الناحية الجمالية عنايته حين يذهب إلى أن كثيرا من صور التقـديم، إنما تتم لملاحظة هذا الجانب، وقد اختلف في ذلك مع جار الله الزمخشري حـول سبب تقديم المفعول به على الفعل في قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين)، ففي حين ذكر الزمخشري أن التقديم يفيد الاختصاص، قال ابن الأثير: ان التقديم هنا إنما «كان لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو على حرف النون، ولو قال نعبـدك ونستعينك لـذهبت تلك الطلاوة، وزال ذلك الحسن» (٥٢) ولا يقف ابن الأثير عند هذه الآية، بل يرجع التقديم في كثير من آي القرآن الكريم الى حسن النظم، ومراعاة ما يكـون من التنـاسب بين أواخر الآيات، على نحو ما نجد في قوله تعالى: (فأوجس في نفسه خيفة مـوسى)، وقوله تعالى: (فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فـلا تنهـر) فإن المفعـول فيهـا «انما قـدم لمكان النظم السجعي» وعلى الرغم من اعتدادنا بما أطلق عليه التناسب، وذهـابنـا إلى مراعاته في القرآن الكريم (٥٣) لا نوافق ابن الأثير على أن التقديم في مثل هذه الآيات لا يفيد غير حسن النظم، بل التقديم يفيد بالإضافة إلى هذا الاختصاص، وهو جانب له أهميتـه، ولا نـدري كيف يقـدم ابن الأثير الجانب اللفظي المتمثل في حسن النظم، والتوافق السجعي على الجانب المعنـوي، وهـو الـذي يجعل الألفـاظ خـدم للمعـاني ـ حسب تعبيره ـ حين قال وهو بصدد الحديث عن قول الشاعر:

وسألـــت بأعـــناق المطـي الأبـاطــح

«والذي لا ينعم نظره فيه لا يعلم مـا اشتمل عليـه من المعنى، فـالعـرب إنما تحسن ألفاظها، وتزخرفها عناية منها بالمعاني التي تحتها، فالألفاظ إذاً خدم المعاني، والمخدوم لا شك أشرف من الخادم، فاعرف ذلك وقس عليه» (٥٤).

وعلى أية حال، فان ابن الأثير يقصر صور تقدم المفعـول بـه على النـاحيـة الجمالية ودراسته في هذا الموضع لا ترقى الى الدراسة التي قدمها عبدالقاهـر الجرجـاني للتقـديم والتأخير، وقد عرضنا لذلك في الدراسة التي قدمتها «في بلاغة التراكيب». (٥٥)

«أبو يعقوب السكاكي»

ومن العلماء الذين كان لهم دور بارز في علوم البلاغة، وأحدثوا فيها أثرا، أبويعقوب السكاكي المتوفي ٦٢٦هـ، لكنه سلك طريقا غير الذي سلكه عبدالقـاهـر الجرجـاني،

ومن بعده جار الله الزمخشري وابن الأثير. كما أنه لم يكن يتمتع بالحس الفني، والذوق الجمالي الذي يتمتع به أولئك العلماء الكبار، فالسكاكي لم تتح له ظروف طلب العلم الا وقد جاوز الثلاثين من عمره، ولم يصقل مواهبه الفنية والأدبية بدراسة الأدب، وكانت كل غايته أن يجمع قواعد العلم ويسهل الاحاطة بها لمن يريد أن يتعلمه.

وحين نقرأ مقدمة كتاب «مفتاح العلوم» نقف على مجموعة من الحقائق تمكننا من وضع جهود السكاكي في إطارها الصحيح. وأول هذه الحقائق أنه لم يكن أديبا يريد أن يكشف عن جوانب فنية في نص من النصوص الأدبية، وثانيها أن أصول العلم كادت تصل الى شكلها النهائي، ولم يبق غير وضعها في قواعد، وتحديد أقسامها تحديدا لا يسمح باختلاط بعضها ببعض، وثالثها أنه لم يوجه للبلاغة من العناية أكثر مما وجه الى مجموعة من العلوم الأخرى التي درسها في كتابه المشار اليه.

ان الغاية التي سعى اليها أبو يعقوب السكاكي كانت أن يقدم لناقد الأدب العدة التي تمكنه من النظر في الأدب نظرا صحيحا. وكأني به قد وجد في عصره أناسا يتحدثون في الأدب، ويحكمون عليه، وهم غير مؤهلين لهذا العمل، لأن ثقافتهم قاصرة ومعارفهم محدودة. ولهذا تأتي أحكامهم مبتورة وخالية من التحليل والتعليل. وناقد الأدب، الذي يستحق أن يتبوأ هذه المكانة، ويحكم على إبداع المبدعين، ويقوّم عمل المنشئين، هو من اكتملت عدته، وصفا حسه، وتعمقت نظرته من خلال الممارسات الطويلة، والدربة المستمرة، بالاضافة الى ما حباه الله من الموهبة.

إن ثقافة الناقد ومعارفه أمر ضروري، لأنها صقال الموهبة، وهذه الثقافة يجب أن تشتمل على أمور كثيرة، فلا تقتصر على نوع دون نوع، ذلك لأن مثل هذه الثقافة المتنوعة التي تأخذ جليل الأمور وهينها ضرورية في الأصل للشاعر، وهي من أسباب التفاوت بين الشعراء في أشعارهم.

ومن أهم أنواع الثقافة التي يراها السكاكي ضرورية للشاعر والناقد، الثقافة اللغوية التي تعد وسيلة الابداع. ومن أجل ذلك يقدم السكاكي للناقد التصور الذي يراه للشعر، ويرسم له الطريق الذي يجعله يقف على أسراره. فمن الشعر ما يكون سهلا، واضح المعنى، ظاهر الغرض، لا يحتاج الى بذل الجهد، وإنعام النظر، إذ هو يظهر

للرائي منذ النظرة الأولى، ويكشف له عن نفسه دون عناء. لكن من الشعر ما يصعب تناوله، وينـد عن الفهم السريع، وهو يتدرج في ذلك حتى يصل الى المرحلة التي تستدعي تضافر العدد، وتنوع الثقافة، وتستعين بقوة الطبع وشدة الذكاء، ودوام الدربة. يقول السكاكي في ذلك: «ان نوع الأدب نوع يتفاوت كثرة شعب وقلة، وصعوبة فنون وسهولة، وتباعد طرفين وتدانيا، بحسب حظ متوليه من سائر العلوم كمالا ونقصانا، وكفاء منزلته هنالك ارتفاعا وانحطاطا، وقدر مجاله فيها سعة وضيقا. ولذلك ترى المعتنين بشأنه على مراتب مختلفة، فمن صاحب أدب تراه يرجع منه الى نوع أو نوعين لا يستطيع أن يتخطى ذلك، ومن آخر تراه يرجع الى ما شئت من أنواع مربوطة في مضمار اختلاف. فمن ليِّن الشكيمة سلس المقاد، يكفي في اقتياده بعض قوة، وأدنى تمييز، ومن آخر بعيد المأخذ، نائي المطلب، رهين الارتياد بمزيد ذكاء، وفضل قوة طبع، ومن آخر هو كالملزوز في قرن، ومن رابع لا يملك الا بِعُدَدٍ متكاثرة، وأوهاق متظافرة مع فضل الهي، في ضمن ممارسات كثيرة ومراجعات طويلة، لاشتماله على فنون متنافية الأصول، متباينة الفروع، متغايرة الجني، ترى مبنى البعض على لطائف المناسبات المستخرجة بقوة القرائح والأذهان، وترى مبنى البعض على التحقيق البحت، وتحكيم العقل.. الخ.

وفي هذه العبارة التي سقناها من كتاب أبي يعقوب، والتي وضعها في مقدمة كتابه، ليبين فيها غايته من هذا الكتاب، يظهر لنا أمر يكاد يكون من بين المسلمات، هو أن أنواع الأدب تتفاوت فيما بينها، وأن هذا التفاوت مرده الى ما يكون من التفاوت بين المبدعين بسبب قوة الموهبة أو ضعفها، وعمق الثقافة وتنوعها، أو ضيقها وبساطتها، وكثرة الدربة وقلتها.. وغير ذلك من المكونات التي يكون لها أكبر الآثار في تشكيل فن المبدع وعمقه.

ولقد أشار الآمدي الى هذا عند حديثه عن مذهب كل من أبي تمام والبحتري، فقد ذكر لنا أن ابا تمام من أصحاب الصنعة، وأنه يميل الى التدقيق والتعمق في المعاني، وكثير من معانيه يحتاج الى استنباط وشرح. ولهذا يميل اليه أصحاب الصنعة، ومن يفضلون المعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص، ولا يعنيها غير هذا من جوانب

الفن. أما البحتري فانه يفضل سهل الكلام، وقرب المعنى، ويؤثر جمال السبك، وحسن الصياغة، ويختار من الألفاظ أحلاها في السمع، وأكثرها وقعا في النفس. (٥٦)

كما يبين لنا أن من الشعر والأدب ما تستعصي الغاية منه، وتحتاج في الكشف عنها، الى الثقافة الواسعة، والذكاء الحاد وطول الممارسة والدربة، وقوة الحدس. ولهذا فان السكاكي يقدم للناقد الثقافة الضرورية التي تمكنه من الوقوف على بعض غايات الأدب وأسراره. «وقد ضمنت كتابي هذا من أنواع الأدب دون نوع اللغة ما رأيته لابد منه. وهي عدة أنواع متآخذة، فأودعته علم الصرف بتمامه، وأنه لا يتم الا بعلم الاشتقاق المنوع الى أنواعه الثلاثة، وقد كشفت عنها القناع، وأوردت علم النحو بتمامه، وتمامه بعلمي المعاني والبيان. وقد قضيت بتوفيق الله منهما الوطر، ولما كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال، لم أر بدا من التسمح بهما. وحين كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفا على ممارسة باب النظم، وباب النثر، ورأيت باب النظم يفتقر الى علمي العروض والقوافي، ثنيت عنان القلم الى ايرادها» . (٥٧)

ان علوم اللغة المختلفة وعلوم البلاغة، وعلمي العروض والقافية، وعلم الحد والاستدلال من الأساسيات التي يجب على من ينظر في الأدب أن يحيط بها. وقد تضمن كتاب السكاكي هذه الأمور، لكن بعض الدارسين لم ينظر في هذا الكتاب على النحو المرجو، ولم يقف على الحقائق العلمية التي تضمنها، والتي نوافق صاحب الكتاب على أهميتها لمن يريد أن تكون نظريته النقدية شاملة، لكن صعوبة تحصيل هذه العلوم، ضعفت أمامها همة البعض، فقد حوا في الكتاب وصاحبه، ورددوا مقولة غير صحيحة تهون من شأن الكتاب، وتصرف الدارسين عنه.

وقد لقي كتاب مفتاح العلوم اهتمام الدارسين في عصره، وبعد عصره، وتمحورت الدراسات البلاغية حوله، وأهملت العلوم الأخرى التي اشتمل عليها الكتاب. ولعل الخطأ الذي وقع فيه الدارسون أنهم حسبوا الوقوف على القواعد في البلاغة يمكن من الاحاطة بها، وأنه يكفي الاتيان ببعض الأمثلة للتطبيق على القاعدة، ولم يعلم هؤلاء أن التحليل البلاغي يحتاج الى الحس المرهف.

ولقد كان عبدالقاهر الجرجاني مدركا لهذا الخطأ، ونبه عليه صراحة، حين ذكر أن هذا العلم الجليل وقع عليه حيف كبير، ودخل على الناس من الخطأ فيه ما جعلهم يهونون من أمره، ويقللون من قيمته، ويحسبون الوقوف عليه من الأمور الهينة التي يمكن لمن وقف على أوضاع اللغة، وعرف معاني الألفاظ، أن يحيط بأطرافه، وأنه وصل فيه الى الغاية التي لا حاجة بعدها، فالفصاحة والبلاغة المتداولة، أو كما يقول: «وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك الا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ها هنا دقائق وأسرارا، طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاها العقل، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هُدُوا اليها، ودلوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضا، وأن يبعد الشأو وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر الى الاعجاز، والى أن يخرج من طوق البشر» (٥٨).

ان أهم ما يحسب للسكاكي ما قام به من ربط بين علوم اللغة المختلفة، ووجوب الاحاطة بها لمن ينظر في الأدب، ويطمح الى الحكم الصائب عليه، ولعل أهمية ذلك تظهر في وقتنا هذا الذي أهمل فيه النقاد الجانب اللغوي، وصرفوا كل اهتمامهم الى القيم الموضوعية.

***

ومما سبق يتضح لنا أن علوم البلاغة لم يتح لها من الوقت، ولم يتهيأ لها من العلماء ما أتيح لغيرها من علوم العربية، التي بدأ الاشتغال بها منذ القرن الأول، وتوالى فيها العلماء طبقة بعد أخرى، وكل واحدة تضيف لبنة في البناء، ولهذا آتت الجهود أكلها وربما تجاوزت الواقع، وراحت تضع الفروض التي لا وجود لها وتجيب عليها. وشيء من ذلك لم نجد في علوم البلاغة على نحو ما سبقت الاشارة اليه. فلم نجد من يستثمر جهود عبدالقاهر ويضيف اليها غير عدد محدود من العلماء في مقدمتهم الزمخشري، كما أن الأخير لم يُنْتَفَعُ بها قدم للأسباب التي ذكرتها. ولسوء الحظ بدأت بعد ذلك شمس الحضارة العربية في المغيب، وأصبح العلماء الذين جاءوا بعد ذلك يدورون في فلك كتاب المفتاح، لأنهم لا يريدون غير القاعدة. لقد ضعفت ملكتهم الفنية، وفقدوا

الحس المرهف الـذي يفيـد في التحليل الأدبي، ومن ثم تـوقف أو كـاد، ذلك الاتجاه الخصب الذي كان عند عبدالقاهر والزمخشري. اللهم إلا ما نجده في كتـاب (التبيـان) لشرف الدين الطيبي. (٥٩)

وفي العصر الحديث، حيث بدأت الصحوة تنبه بعض الباحثين الى ضرورة العودة الى هذا التراث، واستقراء ما فيه، والافادة بها يمكن الافادة بـه منـه. وقـد تنـوعت جهـود الباحثين، فمنهم من عمد الى الكشف عن الأسباب التي أثـرت في مسيرة هـذا العلم، وحالت بينه وبين الوصول الى الغايات المرجوة منه. فوجدنا من يبحث عن الأثر الهليني في البلاغة العربية، كما فعل الـدكتـور طـه حسين (٦٠)، والدكتور ابراهيم سلامـة، والدكتور شكري عياد. ومنهم من دعا الى تجديد مناهج الدرس، واعـادة البـلاغـة الى مجال الأدب بوصفها فنا للقول، على نحو ما فعل الأستاذ أمين الخولي.

ومنهم عن عني بتاريخ البلاغة ونشأتها وما أصابها من التطـور، على نحـو مـا فعل الدكتور شوقي ضيف. ووجـد في العصر الحديث من حـاول أن يكثـر من الأمثلـة على قواعد البلاغة، معتقدا أن مثل هذه التطبيقـات التي تفيـد في درس النحـو، يمكن أن تقوم بنفس العمل في ميدان البلاغة.

وغير هؤلاء وأولئك، وجد من وضع يده على البداية الصحيحة، وعاد بالبـلاغـة الى النقطـة التي عنـدهـا تـوقفت، وراح يفتش عن المعطيـات المفيـدة التي تـوصل اليهـا الأسلاف في بحثهم الدؤوب، متخذا من النص الأدبي منطلقا له لدراسـة الأسـاليب، وما يعتورها من أسباب القوة والضعف، وكاشفا عما يكون فيها من ألـوان الحسن، ولا يتسع المقام للحديث المفصل ن ذلك. ونأمل أن نعود اليه في القريب ان شاء الله.

* * *

ان في التراث البـلاغي ومضـات مشرقـة يمكن الافـادة منهـا، وعلى الأخص في دراسات عبدالقاهر الجرجاني، وجار الله الـزمخشري، ومن بعـدهم ابن الأثير، وحـازم القرطاجني، وابن رشيق القيرواني.

وليس صحيحا ما ذهب اليه بعض الدارسين، حين حاول التقليل من قيمة بـلاغـة العرب، ودعا الى صرف الأنظار عنها. ففي بلاغة العرب كثير من حقائق العلم التي لا يملك أحد الا التسليم بها مهما بالغ في الجحود والانكار.

هوامش البحث

(١) البيان والتبيين، ج ١، ص ٢٦١ .

(٢) السابق، ج، ص ٧٩ .

(٣) وكان يطلق على البلاغة «البيان»، وأحيانا كان يطلق عليها المعاني، فهو من اطلاق اسم الجزء على الكل .

(٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٥١٩ .

(٥) السابق، ص ٥١٩ .

(٦) دلائل الاعجاز، ص ٢٦٢ .

(٧) السابق، ص ٢٦٢، ٢٦٣ .

(٨) السابق، ص ٢٦٦، ٢٦٧ .

(٩) أسرار البلاغة، ص ١٤ .

(١٠) مفتاح العلوم، ص ٧٠ .

(١١) راجع : الفصاحة، مفهومها، بم تتحقق؟

(١٢) من قضايا النقد والبلاغة .

(١٣) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص ١١٣ .

(١٤) الوساطة، ص ٤١ .

(١٥) السابق، ص ٨٤١

(١٦) سر الفصاحة، ص ٢٠٠ .

(١٧) يفهم من كلامه أنه لا يعتد بما أطلق عليه البلاغيون مقتضى الحال، وهذا اعتبار له أهميته عند غيره من البلاغيين .

(١٨) يسمى المتضاد، والمخالف، والمقابل، والسلب والايجاب (المطابق)، انظر سر الفصاحة، ص ٢٣٤ .

(١٩) أسرار البلاغة، ص ٣٤ .

(٢٠) البيان العربي، د. طبانة، ص ١٩٤ ـ ١٩٥ .

(٢١) دلائل الاعجاز، ص ٨٧ .

(٢٢) السابق، ص ٨٨ .

(٢٣) السابق، ص ٩٠ .

(٢٤) السابق، ص ١٢٣ .

(٢٥) أسرار البلاغة، ص ١٤ .

(٢٦) دلائل الاعجاز، ص ٧٩ .

(٢٧) يعبر عبدالقاهر عن البلاغة بالبيان، ونجد مثل هذه التسمية عند غيره، وأحيانا يطلقون عليها المعاني، وأخرى البديع .

(٢٨) دلائل الإعجاز، ص ٥٤ .

(٢٩) السابق،

(٣٠) البيان والتبيين، ج ١، ص ٧٦ . ونسمع لمثل هذه الدعاوى في أيامنا هـذه، فكثير من أهل العلم أو ممن ينسبون اليه لا يرون في اللغة الا أنها مجرد وسيلة للافهام أيا كانت الطريقة التي تتم بها .

(٣١) دلائل الاعجاز، ص ٥٤، ٥٥ .

(٣٢) البلاغة العصرية .

(٣٣) دكتور تمام حسان : اللغة، معناها ومبناها، ص ٢٠، ٢١ .

(٣٤) مفتاح العلوم، المقدمة .

(٣٥) يطلق ابن خلدون البيان على المعاني والبيان .

(٣٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٢١ .

(٣٧) الطراز، ص ٥ .

(٣٨)(البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، المقدمة .

(٣٩) السابق، ص ١٣ ـ ١٤ .

(٤٠) السابق، ص ١٤ .

(٤١) السابق، ص ٣٧١، وانظر الكشاف، ج ١، ص ١١ .

(٤٢) الكشاف، ج ١، ص ٦٧ .

(٤٣) السابق، ج ٢، ص ٢٦٦ .

(٤٤) المثل السابر، ج ٢، ص ١٦٨، ١٦٩ .

(٤٥) السابق، ص ١٦٩ .

(٤٦) د. محمد أبوموسى : البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري .

(٤٧) المثل السابر، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(٤٨) السابق، ج ٢، ص ٦٦، ٦٧ .

(٤٩) الوساطة، ص ٤٢٩ .

(٥٠) السابق، ص ٤٩ .

(٥١) انظر في هذا فنون التصوير البياني، ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٥٢) المثل السابر، ج ٢، ص ٢١٢ .

(٥٣) الفصاحة: مفهومها، بم تتحقق، قيمها الجمالية .

(٥٤) المثل السابر، ج ٢، ص ٦٩ .

(٥٥) بلاغة التراكيب ـ دراسة في علم المعاني .

(٥٦) مفتاح العلوم ـ المقدمة .

(٥٧) السابق،

(٥٨) دلائل الاعجاز، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٥٩) انظر مقدمة التحقيق. وقد حقق الأثر كاتب المقال، بالاشتراك مع الأستاذ عبداللطيف لطف الله .

(٦٠) تناولنا جهود طه حسين وغيره في البحث الذي وسمناه «طه حسين وقضية الأثر الهليني في البلاغة العربية. وانظر في هذا الاتجاه: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، وترجمة الدكتور شكري عياد لكتاب الشعر لأرسطو .

* * *

المراجع والمصادر

(١) أسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني، ت محمد عبدالعزيز النجار، ١٩٧٧م.

(٢) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، د. ابراهيم سلامة، الأنجلو، ١٩٥٢م.

(٣) بلاغة التراكيب، دراسة في لم المعاني، د. توفيق الفيل.

(٤) البلاغة، تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، ط ٦.

(٥) البلاغة العصرية، سلامة موسى.

(٦) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، د. محمد أبوموسى، دار الفكر العربي.

(٧) البيان والتبيين، أبوعثمان الجاحظ، ت عبدالسلام هارون.

(٨) البيان العربي، د. بدوي طبانة، الأنجلو، ١٩٦٢م.

(٩) التبيان في البيان، شرف الدين الطيبي، ت د. توفيق الفيل، عبداللطيف لطف الله.

(١٠) دلائل الاعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، ت محمد عبدالمنعم خفاجي، ط ١، ١٩٦٩.

(١١) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ت عبدالمتعال الصعيدي، ١٩٥٣م.

(١٢) طه حسين وقضية الأثر الهليني في البلاغة العربية، د. توفيق الفيل، المجلة العربية للعلوم الانسانية.

(١٣) الفصاحة: مفهومها، بم تتحقق، قيمها الجمالية، د. توفيق الفيل، حوليات كلية الآداب، الكويت.

(١٤) فن القول: أمين الخولي، الفكر العربي، ١٩٤٧م.

(١٥) فنون التصوير البياني: د. توفيق الفيل، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٥م.

(١٦) الكشاف، جار الله الزمخشري،

(١٧) اللغة، معناها ومبناها، د. تمام حسان.

(١٨) مقدمة ابن خلدون، ط دار الشعب.

(١٩) مفتاح العلوم، أبويعقوب السكاكي.

(٢٠) مناهج تجديد، أمين الخولي، دار المعرفة.

(٢١) من قضايا النقد والبلاغة، د. توفيق الفيل، الشباب، ١٩٨٠م، القاهرة.

(٢٢) الموازنة بين أبي تمام والبحتري ـ الآمدي، ت سيد صقر.

(٢٣) المثل السابر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، ت د. احمد الحوفي.

(٢٤) الوساطة بين المتنبي وخصومه، محمد أبوالفضل، الحلبي.

سير أندرو ريان
وأزمة التمثيل الدبلوماسي البريطاني في جدة
(١٩٣٠ ـ ١٩٣١)

الدكتور جمـال محمـود حجر

استاذ مساعد بكلية الآداب جامعة الاسكندرية

حين وافقت الحكومة البريطانية على رفع مستوى التمثيل الدبلوماسي لها في جدة إلى مستوى المفوضيـة في ديسمبر ١٩٢٩ ، لم يكن قـد تيسر لها اختيـار الشخص المنـاسب الذي يقيم إقامة دائمة في جدة ، العاصمة الدبلوماسية لمملكـة الحجـاز ـ نجـد . وقـد كانت حريصة على أن يكون ممثلها الدبلومـاسي هنـاك من بين العـارفين بشـؤون الشرق الأوسط ، القادرين على العيش والتكيف مع البيئة المناخية الحارة لشبه الجزيرة العـربيـة في فصل الصيف . وبعد استعراض للكفـاءات العـاملـة في الشرق ، وقع الاختيـار ، في أبريل ١٩٣٠ ، على سير أندرو ريـان Sir Andrew Ryan ، قنصل بريطانيا العام في المغرب ، ليكون أول وزير بريطاني مفوض في جدة . وفي ٦ مـايـو وصل سير أنـدرو ريان إلى مقر عمله الجديد ، واستقبله الملك عبدالعزيز في ١٧ مايـو استقبـالا رسميـا . ومنذئذ بدأت مرحلة جديدة في مجال الاتصالات الدبلوماسية بين جدة ولنـدن ، تختلف في طبيعتها ومظهرها عن المراحل الســابقـة [١] فيما يتعلق بتطور قنـوات الإتصـال بين الطرفين .

وهذه الدراسة تسعى إلى رصـد طبيعـة التغير الـذي طـرأ على قنـوات الإتصـال بين البلدين وظروفه التاريخية ، في محاولة لتقـويم التجـربـة وصـولا إلى مـا بها من إيجابيـات وسلبيات ، يمكن أن تساعـد في تفسير التردي الـذي جـرى للعـلاقـات البريطـانيـة ـ السعودية ، في أعقاب تبادل التمثيل الدبلوماسي بين الطرفين لأول مرة في عـام ١٩٣٠ ، وذلك على خلاف كل التوقعات التي كان يسعى إلى تحقيقها كلا الطرفين . وتحاول هذه

الدراسة أن تجد في الجوانب الشخصية للأفراد تفسيرا لـذلك التردي، من خـلال الإلمام بأساليب ممارساتهم لوظائفهم الرسمية، وأثر ذلك على القضايا العامة في العلاقات بين الدول. ولهذا ستركز الدراسـة على بعض الجوانب في شخص سير أنـدرو ريـان، وهـو يتعامل مع الشخصية العربية والبيئة العربية.

***

استطاع سير أندرو ريان بعد شهرين من شغله لوظيفة الـوزيـر المفـوض البريطـاني بجدة، أن يضع كلتي يديه على حقيقـة العمل الـذي تمارسـه المفـوضيـة البريطـانيـة، وأسلوب الأداء فيها، وطرق الإتصال بالملك عبدالعزيز وحكـومتـه في كل من الحجـاز ونجد. وأدرك أن المهمة الملقاة على عاتقـه جـد ثقيلـة، وأن إيقـاع العمل بطيء، وأن محاولة تطوير تمثيل دبلوماسي بريطاني، أقوى مما كان قائما في السابق، تـواجـه مشـاكل كثيرة.

وراح ريان يصوغ تلك المشاكل والصعـوبـات، التي تـواجهـه في جـدة، إلى وزيـر الخارجية البريطاني (جون هندرسـون) لأول مـرة في ٢٢ يـوليـو ١٩٣٠ [٢]، وأولها أن المفوضية البريطانية مقرها جدة، بينما تعمل الإدارات الحكومية في الحجـاز من خـلال مكاتب قائمـة في منـاطق يحظـر على غير المسلمين دخـولها، فـوزارة الخارجيـة ـ جهـة الاتصال الرئيسية في العمل الدبلوماسي ـ مقرها مكة، وفي ظل غيـاب وسـائل اتصـال حديثة، كان من المستحيل على ريان أن يمارس عمله بصورة طبيعيـة. صحيح أن هـذا الوضع ليس جديدا، ولكن ريان الذي خدم في استانبول وفي المغـرب من قبل، في ظل ظروف تفضل ظروف الحجاز كثيرا، لم يكن قادرا على التكيف مع أوضاعه الجديـدة كما كان أسلافه.

ومن جهة أخرى كانت اتصالات المفـوضيـة تتم في الغـالب بحكـومـة الحجـاز من خلال القائم بأعمال وزارة الخارجية (فؤاد حمزة) الذي كانت لديه صلاحيـات منـاقشـة الموضوعات المشتركة دون صلاحية اتخاذ القـرار. وكـان عليـه أن يعلق المنـاقشـات كلما اقتضى الأمر ذلك، لاستشـارة الملك شخصيـا، حيث لم يكن الأمير فيصل قـد صـار وزيرا للخارجية بعد. ولم تكن مثل هذه الاستشارة تتم بغير مثول فـؤاد حمزة أمـام الملك

شخصيا، في حالة إقامته في الطائف أو في مكة أو في المدينة. وفي معظم الأحوال لم يكن من اليسير الوصول إليه، إذا كان مقيما خارج الحجاز.

ومع شكواه من صعوبة الاتصال بالمسؤولين، يعبر ريان عن انزعاجه الشديد للزيارات المفاجئة التي يقوم بها المسؤولون السعوديون للمفوضية التي لا تكون ـ في معظم الأحوال ـ مهيأة لمناقشة ما لديها من قضايا تهم العلاقات بين البلدين. وتمنى ريان لو أن مثل هذه الزيارات تمت في أوقات منتظمة. ويضرب ريان لذلك مثلا حين يحصي عدد المرات التي زاره فيها فؤاد حمزة خلال شهرين، ويعدها خمسا. الأولى كانت في ٨ مايو ١٩٣٠، أي بعد تسلم ريان لعمله بيومين اثنين. والثانية كانت في يومي ١٧، ١٨ مايو ١٩٣١، عندما صاحب حمزة الملك اثناء استقبال ريان رسميا في الحجاز. والثالثة كانت فيما بين ٢٧ و٣٠ مايو، وكانت زيارة عاجلة. والرابعة كانت فيما بين ٧ و١٢ يونيو بصحبة الملك. والخامسة كانت في الفترة من ١١ الى ١٨ يوليو بدون الملك. وهذه المرات الخمس كانت بمثابة فرص العمل الوحيدة بين الجانبين، إن صح أن نعتبرها كذلك. فإذا علمنا أن بعضا منها لم يخصص للعمل أصلا، وبعضها حكمته الصدفة المحضة، وتذكرنا أن فؤاد حمزة لا يملك حق صناعة القرار، لوقفنا على بعض أسباب شكوى ريان من إيقاع العمل الدبلوماسي البطيء في الحجاز.

ولا شك في أن الظروف التي كانت تواجه الملك عبدالعزيز قد شغلته كثيرا عن إقامة اتصالات مباشرة بالمفوضية، ويلتمس ريان نفسه العذر للملك الذي كان «منهمكا في قضاياه السياسية، حتى أن مجرد وجوده الآن في الطائف ومكة يعد قضية سياسية، ولا يستطيع أحد أن يتكهن الآن متى يمكننا معاودة الاتصالات السياسية بصورة شخصية إلا من خلال التليفون»، هذا مع العلم أن الخدمة التليفونية «متواضعة للغاية». كان الملك ـ وقتئذ ـ يواجه انعكاسات الأزمة المالية العالمية على اقتصاديات الحجاز (٣)، فضلا عن مشاكل الأمن الداخلية، واضطرابات الحدود، التي لم تستقر بعد، وبخاصة الحدود الشمالية. وهناك كثير من الأمور المعلقة في العلاقات بينه وبين بريطانيا، كقضية أوقاف الحرمين في البلدان الاسلامية الواقعة تحت النفوذ البريطاني، وقضية إعادة تشغيل سكة حديد الحجاز، وقضية العقبة ومعان، وقضية الملاحة الجوية

فوق شبه الجزيرة العربية، وقضية الرق، وقضايا الديون المستحقة عليه لحكومة الهند، وهذه القضايا الكبرى جميعها، «لا تهيء لأحد الفرصة على الإطلاق لمناقشة العديد من المسائل الصغيرة» .(٤)

لم تقتصر شكوى ريان على تلك الصعوبات التي واجهها في التعامل مع الجانب السعودي. فهو يقر بأن المفوضية ذاتها كانت تعاني من سوى التنظيم، ويقول: «هذه مشكلتنا نحن»، وأنه سيتولى علاجها بنفسه. ولكن أخطر مشاكل ريان في ممارسته العمل الدبلوماسي بجدة كانت ذات طبيعة شخصية، فهو يشير على استحياء إلى شيء من ذلك حين يكتب إلى هندرسون قائلا: «لا داعي الآن للشكوى من المعاملة السيئة التي إمتدت إليّ شخصيا». ويتحول ريان بهذه العبارة عن طرح مشكلته مع البيئة الاجتماعية إلى الشكوى من البيئة الطبيعية، فقد أثارت قسوة المناخ في جدة فضوله وغيرته من حافظ وهبة، الذي كان يتحدث بسرور وانشراح عن كيف أنه كان يتنقل بين لندن واسكتنلندة ليستمتع بالطبيعة. وكان يضايق ريان كذلك أن الطائف ذات الطقس اللطيف غير مفتوحة أمام غير المسلمين، وكان يأمل في أن يسمح له بالتريض فيها. وقد وعده فؤاد حمزة بالعمل على تيسير دخول الأوروبيين إلى الطائف .(٥)

ولم يتردد ريان في أن يطرح مسألة الطبيعة الخاصة للأراضي المقدسة على أنها من المشاكل التي تواجهه هو شخصيا، ويحاول إبراز ذلك حين يعرض التصور التالي على وزارة الخارجية البريطانية، فيقول: «لنفترض أن الملك جورج (الخامس) أدار الشؤون الخارجية بنفس الأسلوب (الذي يديرها به الملك عبدالعزيز) ونقل وزارة الخارجية إلى أكسفورد، باعتباره تصرفا ضروريا ينسجم والتقاليد المسيحية القديمة، ليستثني منها المسلمين، وأن حافظ وهبة (الوزير المفوض السعودي في لندن) كان مسموحا له بالإقامة في لندن وضواحيها فقط، ترى هل كانت حكومة الحجاز ستجد ضرورة لإقامة مفوضية لها في بريطانيا؟».

لقد أراد ريان أن يقول لحكومته: أنه ـ في ظل هذه القيود التي تضعها حكومة الحجاز ـ ليس هناك ضرورة لإقامة مفوضية بريطانية في جدة، خاصة وأنها تمارس نشاطا متواضعا، ولا يلقى فيها ممثل بريطانيا العظمى تقديرا من المسؤولين الحجازيين،

مع أن وجود مفوضية بريطانية في جدة كان أحد أماني الملك عبدالعزيز. يقول ريان «أخبرني (الملك) نفسه أن أحد أهدافه هو أن يكون قادرا على أن يتحدث بصراحة ووضوح مع مسؤول بريطاني كبير في المفوضية». وبعد أن تحقق للملك ما أراد، يشكو ريان من أن الملك لا يهتم به، ولا يتحدث إليه في القضايا المشتركة، وأنه اكتشف ألا دور له، بالرغم من أنه هو ذلك المسؤول الكبير الذي كان الملك عبدالعزيز يتمنى أن يراه في المفوضية.

هكذا أراد ريان أن يعرض مشكلته الشخصية على أنها قضية عامة، في العلاقات بين البلدين. ويبدو أنه كان مصرا على إحداث تغييرات فجائية على نظام الحياة الدبلوماسية في الحجاز، حين رفض التسليم بطبيعة هذه البلاد المقدسة، وأشار إلى أنه سوف يطلب لقاء الملك في الطائف، على أساس أنه ليس لديه علم رسمي بأنها محظورة على الأجانب. لقد سعى ريان إلى فؤاد حمزة كي يساعده في هذا السبيل، محاولا إقناعه أن مثل هذا المطلب سيحقق له فوائد كثيرة، وسيريحه من كثرة التنقل بين الطائف وجدة. وذكّره بما سبق أن قال حول النتائج التي يمكن ان تترتب على تشكيك الحكومة البريطانية في أهمية وجود مفوضية لها في الحجاز.

لقد خيب فؤاد حمزة آمال ريان بأسلوب هادىء. ذلك نه أبدى تعاطفا «جاء مفاجأة لكل توقعاتي (ريان) فقد استمع إليّ باهتمام، ورحب بكل ما قلت». وأقر بأن نقده للجهاز الإداري في الحجاز له ما يبرره، وأنه هو نفسه يدرك جيدا معوقات العمل في وزارة الخارجية، ولكنه يؤثر ألا يضايق الملك في وقت تطارده فيه مشاكل عديدة، فالوقت غير مناسب لإضافة مزيد من الأعباء على كتفيه. ولكنه طمأن ريان إلى أنه يخطط لمشروع كبير، يعتزم عرضه على الملك في الوقت المناسب، يتعلق بضرورة نقل وزارة الخارجية من مكة إلى جدة. بالطبع كان أهون على حكومة الحجاز أن تنقل وزارة الخارجية إلى جدة من أن تفتح الحجاز بالتدريج أمام غير المسلمين. وما يعنينا الآن هو أن ضيق ريان من العمل في الحجاز قد صار ظاهرا للعيان أمام حكومته في لندن، وأمام حكومة الحجاز في مكة.

ويحاول ريان ألا تُفهم ملاحظاته على أنها تذمر من جانبه تجاه الأوضاع المضطربة في

الحجاز، أو أنها تعكس مسألة خاصة به، ويذكر في رسالة أخرى إلى هندرسون ـ دونما تحديد لمصدر معلومته ـ أن الملك عبدالعزيز جاد في إعادة تنظيم إدارة الحجاز.[٦] ومع أن المعلومات المتوفرة لديه حول برنامج الملك الاصلاحي ليست كافية لتكوين صورة واضحة عما كان يدور في رأس الملك، إلا أن الحوار الذي أجراه قبل أسبوعين مع فؤاد حمزة، كان يهدف إلى توجيه أنظار الملك إلى بعض الجوانب المهمة، التي يجب أن تراعى في عملية الاصلاح، أو في إعادة تنظيم الإدارة في الحجاز. ومهما يكن من أمر تطلعات ريان نحو تخطي الظروف الصعبة التي تواجه عمله الدبلوماسي في الحجاز، فإن إقامة مقر دائم لوزارة الخارجية في جدة لم يتحقق قبل عام ١٩٣٢.[٧]

كان فؤاد حمزة هو مصدر إمداد ريان بالمعلومات المتعلقة بالنشاط السياسي والدبلوماسي للملك عبدالعزيز، باعتبار أن حمزة كان يقف ـ أكثر من غيره باستثناء يوسف ياسين ـ على أسلوب الملك في التفكير في هذا المجال. ويبدو أن علامات الود والارتياح التي نشأت بين ريان وحمزة نمت وتطورت، وربما كان ريان حريصا على الإبقاء على فؤاد حمزة مقربا إليه، لأنه لم يجد عنه بديلا مريحا بين مستشاري الملك.

وحين التقى فؤاد حمزة بريان في ٣ أغسطس ١٩٣٠[٨]، فاتحه في موضوع تطوير وزارة الخارجية، وكشف له عن «أن الملك صار متعبا للغاية»، وأنه بعد أن سمع لنصح الأطباء «يؤثر أن يملك على أن يحكم» to reign rather than to rule ولهذا فهو يرى أن يسند إلى الأمير فيصل، نائبه في الحجاز، مسؤولية إدارة الشؤون الخارجية إلى جانب منصبه الأصلي. ولم تكن هذه الخطوة مفاجأة لريان. ويرى الملك كذلك أن يبقى فؤاد حمزة في منصبه نائبا لمدير (وزير) الشؤون الخارجية. ولا شك في أن هذه الخطوة الأخيرة قد أراحت ريان كثيرا.

وكشف فؤاد حمزة عن أن الترتيبات الجديدة في وزارة الخارجية تقضي بتقسيم أعمال الوزارة ـ فيما يتعلق بالاتصال بالبعثات الدبلوماسية في جدة ـ إلى أربعة أقسام، ولكن تنفيذ هذه الخطوة سيبقى رهن توفر العناصر المناسبة لرئاسة هذه الأقسام الأربعة، ويفترض أن يقيم هؤلاء الأربعة في جدة، أو على الأقل يداومون على الاتصال بها، إلى حين تدبير مقر دائم للوزارة فيها. لم تقابل هذه الخطوة بارتياح من ريان، الذي أزعجه

أن يختفي فؤاد حمزة عن أداء دوره كقناة إتصال ناسبة مع الملك. ولكن حمزة أراحه كثيرا، حينما أحاطه علما بأنه سيتولى الشؤون الخارجية إلى حين تدبير عناصر ذات كفاية، وإعلان التنظيم النهائي لوزارة الخارجية.

وكانت «أم القرى» قد نشرت في ١٨ يوليو ١٩٣٠ أن إنشاء قسم سياسي في ديوان الملك، تحت إشراف الشيخ يوسف ياسين، هو أمر قيد الدراسة. ولكن حمزة بين لريان أن الهدف من إنشاء هذا القسم هو أن يكون قناة إتصال بين الملك ووزارة الخارجية. وتعني هذه الخطوة أن فؤاد حمزة قد أبعد عن الملك عبدالعزيز خطوة، فقد صار عليه أن يتلقى تعليمات الملك من خلال يوسف ياسين. صحيح أن الإثنين كانا من بين العناصر السورية التي عملت في خدمة الملك، إلا أن الملك ـ فيما يبدو ـ أراد أن يضع الواحد منهما في مواجهة الآخر، حتى لا يترك الأمر كله بيد شخص واحد. ومع ذلك فمما لا شك فيه أن أعباء الملك قد تضاعفت وأن هذه الخطوة إنما كانت تهدف إلى التخفيف منها.

ومهما يكن من أمر، فقد تم انجاز خطوة كبيرة ذات معنى فيما يتصل بقضية التمثيل الدبلوماسي، ففي أواخر عام ١٩٣٠ صدرت الأوامر الملكية بتغيير اسم «مديرية الشؤون الخارجية» إلى «وزارة الخارجية»، ليكون الأمير فيصل أول وزير لها، إلى جانب كونه نائبا للملك في الحجاز، وليكون فؤاد حمزة وكيلا للشؤون الخارجية اعتبارا من ١٦ ديسمبر ١٩٣٠.[٩] وكانت هذه أول وزارة استحدثت في الحكومة بصفة رسمية.[١٠]

ولكن اضطراب أحوال فؤاد حمزة الصحية لم تمكنه من مواصلة العمل بانتظام في وزارة الخارجية، وبالتالي وجد ريان نفسه يتعامل مع طاقم جديد لم يألف التعامل معه من قبل، خاصة وأن الأمور تركزت في يدي يوسف ياسين، بعد سفر فؤاد حمزة إلى مصر للعلاج. ووجد ريان بعد ذلك أن من المناسب تحويل المسائل المعلقة بين البلدين إلى لندن لتناقش هناك بين حافظ وهبة وجورج رندل، وذلك إلى أن يستقر النظام في وزارة الخارجية الناشئة.[١١] وما أن أقبل فبراير ١٩٣١ حتى كان الأمير فيصل مريضا هو الآخر، وبذلك تركت الشؤون الخارجية في يدي يوسف ياسين.

ولم يكن يوسف ياسين بعيدا عن قضايا الملك عبدالعزيز السياسية، فقد عمل معه منذ عام ١٩٢٣، وأسس جريدة «أم القرى» في العام التالي مباشرة، وتحمل مسؤولية الشؤون الخارجية أثناء غياب عبدالله الدملوجي، الذي كان أول من شغل منصب مدير الشؤون الخارجية في عهد الملك عبدالعزيز في الحجاز. ولم تفت يوسف ياسين فرصة المشاركة في أية مفاوضات أو مناقشات بين الملك وبريطانيا، ولكن الانجليز لم يروا فيه خفة الظل التي رأوها في فؤاد حمزة. وبالطبع انعكس ذلك على أسلوب عمل ريان ومعاونيه في المفوضية البريطانية.

***

كان صيف عام ١٩٣١ ساخنا للغاية على المستوى الدبلوماسي في الحجاز. فالأزمة المالية قد أحكمت قبضتها على البلاد، والأزمة السياسية قد وترت العلاقات البريطانية ـ السعودية بسبب الخلافات السعودية مع شرق الأردن، وقد انعكست آثار الأزمة الأولى على إمكانية تسوية الأزمة الثانية، فلم يكن لدى الحكومة السعودية سيارات لنقل المسؤولين في رحلتهم إلى الحدود الشمالية، لتسوية الأمور على الطبيعة. واعتقد ريان أن الملك عبدالعزيز يتخلى عن مسؤولياته، بحجة الأزمة المالية. ولم يتردد ريان في مقابلة الملك ومصارحته بالتخلي عن التزامات وتعهدات قطعها على نفسه تجاه الحكومة البريطانية. ولم يكن الملك مستريحا لهذا الأسلوب غير اللائق في التحاور معه، «وغضب لتكرار الإهانات من ريان». وقدم حافظ وهبة احتجاجا للحكومة البريطانية حول هذه المسألة، وأبدى نصحه للملك بعدم الاتصال بريان في جدة. وكان ريان هو الآخر قد توقف عن مناقشة القضايا المعلقة بين البلدين، بحجة أن وزارة الخارجية السعودية كانت في مرحلة التكوين، مؤثرا أن تتم مناقشتها بين الحكومتين من خلال لندن.

لم يكن الإتهام السابق الموجه من ريان إلى الملك عبدالعزيز هو الأول من نوعه خلال فترة عمله القصيرة في جدة، فبعد تسلمه العمل بفترة وجيزة، وفي اجتماع مع الملك لمناقشة القضايا المتعلقة بالحدود النجدية ـ العراقية، قال الملك لريان، الذي كان يتحدث باسم الملك فيصل والعراق: «إنني لا أعرف فيصلا ولا غيره، أنتم (الانجليز)

الذين تفاوضتم واتفقتم معي، فلا أعرف غيركم». ويبدو أنه عز على ريان أن يقلل الملك عبدالعزيز من شأن الملك فيصل. فأجابه ريان بعجرفة «إذا كنت لا تعرف الملك فيصلا الذي أتكلم أنا الآن باسمه، فأنت تعيش في عالم من الخيال». وهكذا تخطى ريان حدود أدب الحوار مع الملك، الذي قطع الحديث وعلق المناقشات. يقول حافظ وهبة أن الملك قال لنا بعد ذلك «لولا أني أخشى المشاكل لقطعت رأس الملعون». (١٢) يبدو أن ريان لم يكن يعرف طبيعة العرب أو أنه تجاهل معرفته بها. ومهما يكن من أمر، فقد كان ما جرى شرخا صعب التئامه، وكانت له انعكاسات سلبية في العلاقات البريطانية ـ السعودية طيلة وجود ريان في جدة.

وفي ١٢ و١٣ يونيو ١٩٣١، إلتقى فؤاد حمزة بريان في جدة، لمناقشة الأزمة الناجمة عن خروجه على عن السلوك الدبلوماسي اللائق (١٣)، «الأمر الذي صار (كما يري ريان نفسه) عاملا هاما في الموقف بصفة عامة. لأن الملك يعتقد منذ وقت مضى أنني معاد له، وأنني أسخّر سياسة الحكومة البريطانية لتحقيق أهدافي. وأن كلا من الملك وفؤاد حمزة يبالغ في قوة نفوذي».

كان ريان يدرك جيدا أن الملك غير مستريح لوجوده كممثل دبلوماسي لأكبر دولة تمنى ذات يوم أن يكون لها تمثيل قوي في بلاده، ومع ذلك قد شهد بقدرات الملك وذكائه، فوصفه بأنه كان «يلعب دورا ملكيا ممتازا». ويعترف ريان لفؤاد حمزة بالفضل، لأنه كان يلفت نظره إلى المسائل ذات الحساسية الخاصة بالنسبة للملك.

ويعتذر ريان لوزير خارجية بلاده، لأنه كان يقحم مسألة العلاقات الشخصية في مراسلاته، ويفسر ذلك بقوله «ولكنني أفعل ذلك لأنها مسألةغاية في الأهمية في نظر الحجازيين». ويحاول ريان أن يشرك وزارة الخارجية معه في تحمل مسؤولياتها فيخاطب هندرسون بقوله: «. . . بالرغم من أنني كنت أتكلم بصراحة في مناسبات عدة، وسببت كلماتي. . . عدم ارتياح شديد، لكنني على كل حال كنت أنفذ التعليمات الصادرة منكم». وهذا يعني أن حكومة لندن كانت على علم بخطى ريان أولا بأول، وأكثر من ذلك أن جانبا من سلوكياته الدبلوماسية كانت تنفيذا لتعليمات منها، وبالتالي فإنه لا يتحمل وحده المسؤولية فيما بدر منه من سلوك سلبي.

ولكنه يعود في نفس الرسالة ويعلن تحمله لمسؤولياته بقوله «لقد كنت أعاني كثيرا كي أوضح للملك أنني لست معاديا له. وكنت أستخدم لغتي الخاصة في مناقشاتي معه، وهو ما قد يبدو زائدا عن الحد. . . إنني أؤكد بأن آرائي كانت شخصية محضة». وعندئذ وضع ريان سجلا كاملا لوقائع الحوار الذي دار بينه وبين كل من الملك وفؤاد حمزة في أيام ١٣، ١٤، ١٦، ١٧ يونيو ١٩٣١ (١٤)، أي فور فراغ الملك من موسم الحج.

لم يكن لقاء ١٤ يونيو مع الملك لقاء عمل ونقاش، فقد كان الملك لا يزال متعبا من رحلة الحج، وما صاحبها من مناقشات مع الوفود الاسلامية بمكة. لذا اقتصر اللقاء على استقبال الدبلوماسيين الاجانب في جدة. وحين جاء دور ريان لم يكن هناك ما يناقشه مع الملك، لأنه ناقش في اليوم السابق مع فؤاد حمزة القضايا المعلقة بين البلدين. واكتفى ريان بتهنئة الملك بنجاح المفاوضات مع العراق حول الحدود، وطلب أن يلقاه في موعد آخر قبل سفره إلى الرياض، وقبل أن يغادر ريان نفسه إلى لندن، وتحدد لذلك اللقاء يوم ١٧ يونيو ١٩٣١.

وكان حمزة قد عرض على ريان في لقائهما في ١٣ يونيو، تصوره للعلاقات البريطانية ـ السعودية بصفة عامة، وركز اهتمامه على موقف ريان الشخصي من الملك، وذكّره بالآمال التي كان الملك يعلقها على ذلك الشخص الذي يمكنه نقل آرائه إلى الحكومة البريطانية، متحملا كامل المسؤولية، ومتمتعا بحرية واسعة في إجراء المناقشات مع الملك، بطريقة تفضل ما كان يجري مع صغار المسؤولين البريطانيين في المنطقة قبل وصول ريان إلى جدة. ووعد فؤاد حمزة ريان بالعمل على تسوية الخلافات بينه وبين الملك، وإعادة العلاقات بينهما إلى المستوى اللائق. (١٥)

وفي هذا السبيل أخذ فؤاد حمزة بيد ريان وعاد به إلى الوراء. مسترجعا تطور العلاقات السعودية ـ البريطانية، التي كانت تنمو بغير تمثيل دبلوماسي، معتمدة فقط على الزيارات الطارئة، التي كان يقوم بها ضباط بريطانيون للملك وإلى ذلك العهد القريب، الذي كان فيه التمثيل البريطاني يدار من قبل موظفين أقل شأنا من ريان. وعلى طول تلك المراحل كانت العلاقات البريطانية السعودية تمر بنوبات من البرود

وأخرى من العداء، فالملك لا ينسى للانجليز موقفهم منه في خورمة وتربة، وقت نزاعه مع الشريف حسين في عامي ١٩١٨ و١٩١٩. (١٦) كما انه لا ينسى العون الذي قدمه الجانب العراقي لابن الرشيد قبل مقتله في عام ١٩٢١، ولا النشاط المعادي الذي استخدمت فيه قبائل شمر ضد نجد بعد ذلك. وهو لا يزال يذكر بأسى موقف الحصار الذي فرضته بريطانيا عليه حين أحاطته بأبناء الشريف حسين، فوضعت فيصلا ملكا على العراق، وعبدالله أميرا على شرق الأردن. وظلت قبائل العراق وشرق الأردن تعمل ضده، إلى أن سقط الحجاز في يديه، فخف نشاطها المعادي، بينما بقي الحصار البريطاني ضده من مناطق الانتداب الواقعة إلى الشمال من بلاده. وأشار فؤاد حمزة إلى بعض التصريحات التي أعلنها مسؤولون بريطانيون مثل سير برسي كوكس، وسير هنري دوبس Sir H. Dobb,s بما يفيد أن انجلترا كانت تتمنى «لو نظرت عبر الحدود فوجدت ابن سعود وقد صار ضعيفا».

ثم انتقل فؤاد حمزة إلى عرض المساعدات والخدمات التي قدمها الملك لانجلترا من خلال ثقته فيها واعتماده على نصحها، ومن خلال إلتزامه بعدم إزعاج حلفائها في المنطقة، ووصل الأمر إلى حد «إعلان الحرب على شعبه من أجل خاطر بريطانيا والعراق» (إشارة إلى ضرب الإخوان في عام ١٩٢٩)، ومن خلال وقوفه الى جانبها في الحرب العالمية الأولى، ومهادنة الحسين أثناءها، ومن خلال سياسة معتدلة في فلسطين والهند. وأخيرا من خلال وقوفه ضد السوفييت حماية لمصالح بريطانيا. في مقابل ذلك كله كان الثمن الذي دفعته بريطانيا للملك هو «صورة جديدة من صور البرود الانجليزي». (١٧) لقد كان حمزة يتحسر على كرم الملك الذي قوبل بجفاء، ويحاول أن يستحث ريان ليكون أكثر نشاطا وحيوية في خدمة تنمية العلاقات بين البلدين.

أكد ريان في تقويمه للموقف على أن فؤاد حمزة في عرضه لعلاقات الملك ببريطانيا، إنما وضع مصالحه الخاصة فوق كل اعتبار. «وأن الصداقة بين ابن سعود وبريطانيا (طبقا لكلمات حمزة) ترتكز على قواعد معروفة، على العكس من صداقتها مع الملك فيصل والأمير عبدالله، وهي صداقة لا يمكن أن تكون صادقة من جانب هذين الحاكمين. إن لبريطانيا في العراق وشرق الأردن مركزا متميزا من مصلحتها أن تبقي

عليه، ولن يتم ذلك إلا على حساب شعبي هذين البلدين. إن هناك صراعا شديدا بين المصالح البريطانية والطموحات القومية، ولهذا فان الصداقة بينهما مستحيلة. وفي المقابل فليس هناك شيء من هذا يعكر صفو العلاقات البريطانية ـ السعودية، فيما عدا مسألة الرق». (١٨)

كان فؤاد حمزة يعلم جيدا طبيعة العلاقات السعودية ـ البريطانية، ومجالات اهتمام بريطانيا في المنطقة، ونبه ريان إلى أن الملك عبدالعزيز قد حقق لبريطانيا كل ما أرادت منه، وعلى العكس من ذلك لم تحقق هي للملك كثيرا مما أراد منها، وأن مسألة العقبة ومعان، وغيرها من قضايا الخليج لم تسو كما أراد الملك. ومع ذلك فهذه القضايا لا يجب أن تفسد العلاقات بين البلدين. وأضاف حمزة «إن مهمتي أن أيسر وأن أبقي على مصالح كلا الطرفين السعودي والبريطاني اللذين لا تصطدم مصالحهما».

لاحظ ريان أن فؤاد حمزة قد أسهب في الإشارة إلى الأمور التي تنظر بريطانيا من خلالها إلى الملك عبدالعزيز، بينما اقتضب في عبارة واحدة كل الأشياء التي ينظر الملك من خلالها إلى بريطانيا، فالصداقة مع بريطانيا ـ في نظر الملك ـ هي المطلب الذي إذا ما تحقق تبعه تحقيق كل شيء. وبينما كان مطلب الملك عاما على هذا النحو، مما لم يمكنه من تحقيق ما أراد، كانت المطالب البريطانية محددة وواضحة، فقد كانت تتمثل في تحقيق السلام مع بريطانيا وأصدقائها في المنطقة، وفي تحقيق الأمن الداخلي الذي يضمن السلامة للحجاج البريطانيين، كما يضمن سلامة الملاحة البحرية البريطانية عبر الخليج والبحر الأحمر، وسلامة الملاحة الجوية على السواحل الغربية للخليج، ويساعد في التصدي للخطر الشيوعي (١٩) على المنطقة كلها.

كان فؤاد حمزة يتناقش مع ريان في ١٣ يونيو ١٩٣١ من منطلق أنه مجرد قناة إتصال؛ ولا يملك حق تقرير أمر من الأمور، وأن أية مساهمة من جانبه بإبداء الرأي إنما يجب أن ينظر إليها على أنها وجهة نظر خاصة لا تحمل بالضرورة صفة رسمية، ومن هذا المنطلق فقد كشف فؤاد حمزة عن الموضوعات التي تؤرق الملك عبدالعزيز وتقف بريطانيا منها موقفا مضادا. إنها تتمثل فيما يلي:

١ـ مسألة سكة حديد الحجاز التي سيفيد الملك منها سياسيا بربط أجزاء بلاده

المترامية الأطراف، واقتصاديا بالاستفادة من عوائدها في نقل الحجاج والبضائع.

٢ـ مسألة العقبة ومعان.

٣ـ مسألة أوقاف الحرمين الكائنة في البلاد الواقعة تحت الحكم البريطاني.

٤ـ مسألة الأزمة المالية وعزوف بريطانيا عن المساعدة فيها.

٥ـ مسألة الأمن الداخلي وأهمية المال في تدعيمه. وأشار فؤاد حمزة إلى أن الاتراك العثمانيين كانوا ينفقون على حامية تبلغ ٣٠ ألف جندي في الحجاز، وكانوا يقدمون العون المالي للقبائل، أما الملك عبدالعزيز فإنه يفكر في أن ينفق ما بين مليون ومليوني جنيه استرليني في الحجاز على الأمن وحده. ولو أن بريطانيا دفعت عنه خطر جيرانه لقدمت له خدمات جليلة.

يرى ريان أنه إذا استطاعت بريطانيا أن تتفاهم مع الملك من خلال هذه النقاط وعن طريق الصداقة الحقة، «عندئذ يكون الملك مستعدا للقاء معنا (بريطانيا) في كل النقاط ذات الأهمية لنا».

وفي ١٦ يونيو اجتمع فؤاد حمزة بريان [٢٠] الذي كان يستعد للاجتماع بالملك في اليوم التالي. وأكد فؤاد حمزة على نقطتين أساسيتين، طلب إلى ريان أن يسجلهما في الحديث غير الرسمي الذي جرى بينهما في ١٣ يونيو. تتعلق النقطة الأولى بأن الحوار الذي جرى بينهما تم بدون تعليمات رسمية من الملك، وتؤكد على أن الملك كان حريصا على تحقيق تفاهم واضح مع بريطانيا. وتتعلق النقطة الثانية بإظهار نوايا الملك الطيبة تجاه بريطانيا.

وبعد أن استبعد حمزة أي دخل للملك، الذي آثر أن يتم كل شيء في هذه الفترة بطريقة غير مباشرة، قال: «إن هدفه الآن هو الوصول معي (ريان) إلى تفاهم حول الموضوعات التي سنتناولها معا، مستخدمين نفوذنا الشخصي، مع احترام التعليمات الموجهة إلينا من حكومتينا، فأبديت لهم موافقتي على العمل معه من أجل (استمرار) العلاقات الطيبة بين البلدين، ولكنني قلت له أن مواقفنا صعبة». حرص ريان على ضمان تحقيق الإجراءات القانونية في الحوار، قبل تناول الموضوعات المطروحة، بينما كان

حمزة يرى أن من الضروري الوصول بالعلاقات إلى المستوى اللائق، بصرف النظر عن الطريق الذي يؤدي إلى هذه النتيجة.

كان ريان يرى أن فؤاد حمزة «هو مستشار الملك للشؤون الخارجية، والوزير الفعلي للخارجية، بالرغم من تحمل الملك المسؤولية الفعلية في الشؤون الخارجية، وبالرغم من تحمل الأمير فيصل المسؤولية من الناحية الشكلية . . . حتى ذلك الوقت. ومن هنا، فإن فؤاد حمزة يقف في موقع رجل الدولة، بينما أنا نفسي مجرد موظف مدني. قد يكون في إمكاني أن أنصح حكومتي في بعض القضايا، ولكن الممثل الدبلوماسي لا يستطيع ـ بصفة عامة ـ أن يشكل سياسة بلاده الخارجية، ومن الصعب أن أدخل في عملية سياسية لمتابعة التعليمات الصادرة إليّ».

كان ريان يدرك أن الصلاحيات التي يتمتع بها فؤاد حمزة ـ بالرغم من كل الاعتبارات ـ تجعله يتفوق عليه، ولا يرى في نفسه أكثر من «مجرد موظف مدني». ولهذا فلم يكن ريان جادا في توصيل الحوار مع فؤاد حمزة إلى مستوى مناقشة القضايا المهمة، بل حرص على أن يبقى عليه دائما في شكل الحوار الذي يمكن كلاهما من استكشاف وجهة نظر الآخر، دون التوصية بصياغة قرار معين، أو حتى توجيه السياسة الرسمية لحكومتيهما.

وعندئذ واتت ريان الفرصة لكي يرد على الطرح السياسي الذي قدمه فؤاد حمزة حول العلاقات البريطانية ـ السعودية في لقائهما في ١٣ يونيو. قال ريان: «إن العرض الذي قدمه (فؤاد حمزة) يشكل جانبا واحدا من مسألة كبرى شغلت السياسة البريطانية في تسويات ما بعد الحرب (العالمية الأولى) فيما يتصل بالدولة العثمانية. كانت هناك أجزاء من شبه الجزيرة العربية لنا فيها مسؤوليات خاصة، وأخرى لنا فيها مصالح أقل شأنا، ومنطقتان مستقلتان تماما (الحجاز ونجد) ويحكمها صديقان لنا. إننا مدينون إلى الملك حسين بنفس القدر الذي ندين به لابن سعود، لقد كنا نعمل من أجل استقرار الأمور في شبه الجزيرة العربية، لقد خرج ابن سعود من هذه العملية منتصرا، لا شكر لنا ولكن الشكر له على ما أنجزه».

وتعقيبا على شكوى فؤاد حمزة من أن السياسة البريطانية قد أحاطت الملك عبدالعزيز بوجود بريطاني متعدد الأشكال على حواف شبه الجزيرة العربية والمناطق

المجاورة لها، قال ريان، ولعله أول من أشار إلى ذلك: «يبدو الأمر لي أننا كنا على حافة الدائرة قبل ذلك، وأن ابن سعود هو الذي وسع ممتلكاته حتى ملأها». ويعتبر هذا اعترافا بريطانيا بأن بريطانيا ليس لها فضل في نشأة المملكة العربية السعودية، وأن معاهدتي حدا وبحره قد وقعتا في إطار التزامات بريطانيا تجاه العراق وشرق الأردن في عام ١٩٢٥. أما العلاقات الحقيقية بين عبدالعزيز وبريطانيا فتبدأ بمعاهدة جدة عام ١٩٢٧، وما قبل ذلك يدخل في تقديره ضمن مرحلة «ما قبل التاريخ».

لم يكن حمزة مقتنعا بمحاورة ريان له، وأكد على أن كل شيء كان يمكن ان يسير على ما يرام لو أن بريطانيا أحكمت سيطرتها على البلاد المجاورة للأراضي الواقعة تحت حكم الملك عبدالعزيز، أو لو أن حكامها لم يكونوا أعداء له. وهذا يعني أن يكون الحضور البريطاني في مناطق الانتداب حضورا كاملا وشاملا، وليس مجرد إشراف رسمي من بعيد على أنظمة عربية معادية للملك. ومع أن هذا الاقتراح من فؤاد حمزة لم يكن واردا للمناقشة، إلا أن ريان كان حريصا على التأكيد على سمو أهداف بريطانيا، حين قال: إن الرأي العام في بريطانيا «لا يسعى لتوسيع التزاماتنا في الشرق، بل إلى تخفيفها، خاصة وأن هناك حركات قومية في هذه البلاد يجب أن توضع في الاعتبار. وهذه المشاعر كانت قوية في العراق، كما أنها ظهرت في شرق الأردن، بالرغم من أن الوضع فيها مختلف...».

ونفى ريان أن تكون هناك «صداقة» بين بريطانيا والعراق أو بين بريطانيا وشرق الأردن، «لأننا حريصون على أن نبقى على وضع متميز فيهما». وفي حالة العراق فقد انخفض مركز بريطانيا المتميز إلى أقل مستوى ممكن بعد توقيع معاهدة ١٩٣٠، «إننا نرغب بل ونسعى لأن نكون أصدقاء لكل الناس. إن هدفنا أن نرى دولا مستقلة في شبه الجزيرة العربية على علاقة صداقة معنا ومع بعضها. وهناك الآن دول ذات حدود واضحة. أما حدود شرق الأردن... لا تزال موضوعا معلقا بيننا... وأنا أفضل استمرار الوضع الراهن.. كانت رغبتنا أن نجري حوارا مع الملك حول سلامة جميع الحدود فيما عدا تلك التي لم يحدثنا فيها (الحدود مع اليمن)».

أما القضايا التي أقلقت بال الملك عبدالعزيز، والتي أثارها مع ريان في لقائهما في

١٣ يونيو، فلم يعطها ريان ذات الاهتمام الذي أعطاه لقضية «الصداقة»، باعتبارها قضية محورية للعلاقة بين الطرفين. وأما القضايا الأخرى، فكان بعضها يتعلق بأمور داخلية بما لا يعني بريطانيا، وبعضها لا يدخل في إطار صلاحيات ريان، والبعض الآخر ليس لديه تعليمات بالخوض فيه، وهكذا تمكن ريان من الإفلات من ضغوط فؤاد حمزة حرصا على تأكيد الثوابت في السياسة البريطانية.

لم يثر فؤاد حمزة في لقائه الثاني بريان يوم ١٦ يونيو مسألة العلاقات الشخصية المتردية بين الملك عبدالعزيز وريان، ذلك أنهما تناولا الموضوع باستفاضة في لقائهما الاول قبل ذلك بثلاثة أيام [٢١] حين جرى حديث «طويل وودي ركزناه على مسألة علاقتي (ريان) الشخصية بابن سعود. . . التي كانت في حاجة إلى الإصلاح. . . وقلت إنني مستعد. . .». وفي عرضه لتطور علاقته بالملك، اعترف ريان بأنه كان «حادا في الحوار» مع الملك حول القضايا المتعلقة بشرق الأردن. وحين راح فؤاد حمزة يؤكد على الدور الذي يلعبه الممثل الدبلوماسي، وعلى آرائه الشخصية، وسلوكه المرن، راح ريان يجاريه فيما ذهب إليه، وحتى وقف على هدف حمزة، الذي طالبه بضرورة أن تكون لديه مرونة دبلوماسية، أشار إليه بأن الممثل الدبلوماسي ليس كما يتصور الشرقيون، متمتعا بحرية كاملة بعيدا عن الأطر التي تفرضها عليه حكومته، من خلال القرارات التي يبلغ بها في كل مناسبة، فهو ملتزم بها، ويترك له فقط أسلوب تناولها دن مساس بجوهر التعليمات.

وانطلاقا من فهم ريان لطبيعة عمله، أخذ يوضح موقفه، دون اعتذار أو أسف عما بدر منه تجاه الملك، رغم إقراره به، وقال: «إذا كنت قد تحدثت بصراحة أو كتبت بوضوح ذات مرة، فقد تم ذلك بناء على تعليمات صريحة من حكومتي إلي. . . وربما لأنني رغبت في تسوية بعض المسائل، دون إعطاء أهمية خاصة لها، حتى لا أقحم الحكومة البريطانية في اتخاذ قرار حاسم بشأنها» مما قد يؤدي إلى تحميل الحكومة أعباء إضافية دون حاجة إلى ذلك. ومهما يكن من أمر، فإن الصيغ النهائية للتعليمات الصادرة إلى ريان تختلف ـ في الغالب ـ عن صيغها الأولية، وذلك نتيجة للتشاور معه مسبقا. وهذا يعني أن ريان قد شارك في صياغة هذه التعليمات الصادرة من لندن،

وبالتالي فهو أكثر التزاما بها وحرصا على تنفيذها، ويصعب عليه الفكاك منها. وهو يعترف بأن موقف حكومته من مسألة الحدود مع شرق الأردن، والذي أغضب الملك عبدالعزيز كثيرة، كان قد «تم الايعاز به مني (ريان) في محاولة لانقاد الحكومة البريطانية من التورط في موقف صعب».

وفوق ذلك، كانت هناك صعوبات خاصة بمن هو في مثل ظروف ريان، فهو وزير مفوض يتعامل مع ملك، يعد من الناحية العملية وزيرا للخارجية، ولا يترك لمستشاريه إلا قليلا من الصلاحيات وفرص صناعة القرار، مؤثرا أن يتناول بنفسه شؤونه الخارجية، ليس فقط من خلال سياسة عامة موجهة، وإنما بالاطلاع على كل صغيرة وكبيرة. وعندما يكتب ريان إلى الملك مباشرة حول أمر مرفوض من جانب الحكومة البريطانية فلابد أن ذلك يسبب كثيرا من الحرج والإزعاج، وعلى ريان في مثل هذه الحالة ضرورة احترام الملك، بصفته ملكا أصلا وليس بصفته وزيرا للخارجية، وهذا الوضع نادرا ما يحدث، بل هو غير وارد في دول أخرى، فالوزير المفوض يتعامل عادة مع وزير الخارجية. عندئذ أشفق فؤاد حمزة على ريان، ووعده باستخدام نفوذه لدى الملك، لاقناعه بأن ريان ليس معاديا له، وفي نفس الوقت نصح حمزة ريان بأن تتواصل الإتصالات بينهما لتخفيف حدة الحرج في الأمور الدبلوماسية وممارستها من خلال قنواتها الطبيعية.

وبعد هذه اللقاءات الثلاثة بين ريان والملك في ١٤ يونيو، وبين ريان وفؤاد حمزة في ١٣ و١٦ يونيو، وبناء على ترتيبات سابقة، ثم لقاء آخر بين الملك وريان في ١٧ يونيو[٢٢]، يصفه ريان بقوله: «أجلسني الملك معه ساعتين، وكان فؤاد بك (حمزة) مترجما، بينما كان يوسف ياسين جالسا بالقرب منا طول الوقت». كان موضوع الحديث عاما، ولكن الملك ركز فيه على سيادته على بلاده، واعتزازه بذلك، ومعاناته في الحفاظ على تلك السيادة. وانتقد الملك بعض المسؤولين البريطانيين الذين لم يمكنوه من نقل أفكاره واهتماماته إلى الحكومة البريطانية، وذكر الملك على وجه التحديد ثلاثة، هم: سير بيرسي كوكس (المندوب السامي بالعراق) وسير جلبرت كلايتون (الوزير المفوض والمندوب فوق العادة) وسير أندرو ريان نفسه، الوزير المفوض بجدة.

كان الملك ـ بناء على رواية ريان ـ يتوقع الكثير من كوكس، الذي لم يوف بها وعد. أما المسائل التي أسندها الملك إلى كلايتون فلم يسمع عنها شيئا. وأما ريان فقد وقع فيما وقع فيه كلايتون من عدم تبليغ رسائل الملك للحكومة البريطانية في موضوعات محددة، مما اضطر الملك إلى تكليف وزيره المفوض بلندن (حافظ وهبة) بعرض تلك القضايا على الحكومة البريطانية. وحين علم ريان من الملك أن وهبة لم يوفق فيما كلف به، عرض عليه إستعداده لرفع ما يرى من أمور إلى لندن.

عندئذ وجد الملك الفرصة مناسبة لعرض القضية الرئيسية التي قصد إثارتها. وطبقا لرواية ريان، قال الملك: إنه صديق دائم لبريطانيا، وطالما أن الأمور مستقرة من حوله فليست هناك مشكلة، أما إذا تبدلت الأحوال في البلاد المجاورة، فإن الملك يريد أن يعرف أين يقف، وما الذي تريده بريطانيا منه، وما الذي لا تريده؟ هذه الأسئلة بعينها سبق أن طرحها الملك على كوكس، ثم على كلايتون، «وهو يريد مني الآن إجابة عليها». ويستدرك الملك بقوله: إن الاجابة على تلك الأسئلة، مهما كانت طبيعتها، لن تؤثر على صداقته ببريطانيا، لأنه صديق دائم لها، وهذه الصداقة لا يجب أن تدخل في دور المساومة. صحيح أن ريان لم يجب على هذه الأسئلة، وإنما وعد بنقلها إلى لندن، دون أن يعطي التزاما بأي شيء. ولكن الملك حاول أن يستقطب ريان حين طلب إليه أن يعطيه رأيه الشخصي بصرف النظر عن الموقف الرسمي.

أكد ريان للملك أن موقف بريطانيا لم يتغير تجاهه، وأنه باق على ما كان عليه منذ أول أبريل، كما أكد ذلك ليوسف ياسين. أما رسائله التي ذكرها، فقد كانت في نظر ريان تتناول قضايا «إفتراضية»، وهناك مبدأ عام في الحكومة البريطانية الا يناقش المسؤولون قضايا «غير واقعية». ومع أن ممثل الحكومة يتمتع بحرية محدودة في تناول القضايا، إلا أنها تستنير برأيه في المجال الدبلوماسي، وقد يتدخل في تطوير شكل وصياغة القرار السياسي، قال ريان: «إن ممثل الحكومة الدبلوماسي يشبه أزميل النجار، آلة أساسية، ولكنها لا تعمل إلا بيديه» وكأنه أراد أن يقول إنه لا يعمل إلا طبقا لتوجيه حكومته، فلا دخل له بشكاوى الملك.

ولكن ريان ـ بالرغم من كل ذلك ـ كان يعلم جيد أن الملك عبدالعزيز راغب في

التفاهم مع بريطانيا، ويتصور أن ذلك يمكن أن يتم عن طريق وضع أطر نظرية لتلك السياسة، تكون ملزمة للطرفين، بينما كان ريان يرى أن العمل الدبلوماسي لا يتم إلا إذا كانت هناك قضية حقيقية قائمة بالفعل، يمكن التحاور والتشاور حولها. ويبدو أن هذه السياسة من جانب الملك كانت مبنية على شيء من عدم الثقة في السياسة البريطانية، التي يمكن أن تخدعه في أي وقت، ولهذا بدا الملك حذرا للغاية من الوقوع في شراك الدبلوماسية البريطانية، إلى درجة الحرص على تقنين علاقاته ببريطانيا، تفاديا لتقلبات سياستها. ولم تقلل الأزمة المالية ـ بما فرضته قسوتها على الملك من التزامات ـ من إصراره وحرصه على مبادئه العامة التي تشكل أساسيات موقفه السياسي.

يقول ريان تأكيدا على المعنى السابق: إن الملك «يحاول أن يضخم قوته ونفوذه، وحتى وهو وسط المحنة التي يمر بها الآن، فهو يريد تفاهما ذا طبيعة دائمة، يشبه التحالف في الغالب، وهذا التحالف موجه ضد الهاشميين، لأن ذلك سيكون مفيدا له، وهو يرى أنه يستحق أن تلتفت الحكومة البريطانية لمساعدته». ويضيف ريان: إن الملك «يكن لبريطانيا حبا عذريا نقيا. . .». لقد نجح الملك بدبلوماسيته في أن يجعل ريان يعتقد في صدق مشاعره تجاه بريطانيا إلى هذا الحد. ولكن ريان كان يرى أن هذا الأسلوب من جانب الملك ليس أسلوب عمليا. ويدلل على ذلك بأن الملك أقر في نهاية حديثه في ١٧ يونيو أن «الأسئلة التي طرحها على الحكومة البريطانية ليس من الميسور الإجابة عليها، ولكن ليس معنى ذلك أنه لا يتوقع إجابة لها». (٢٣)

لم يكن ريان متفائلا بشأن إمكانية إعطاء الملك ردودا إيجابية، «فأنا لا أقدر على رؤية ما تستطيع الحكومة البريطانية تقديمه له، والالتزامات السياسية (البريطانية) نحوه. . . تبدو خارج المناقشة. . . ومنذ عامين تقرر عدم تقديم أية مساعدات مالية مباشرة له. . .». وبعد أن لمح ريان لاتجاهاته وميوله السلبية تجاه الملك، قال موجها الحديث إلى حكومات لندن: «سوف أترك لكم دراسة إمكانية إظهار اللطف معه».

لم تسفر اللقاءات التي جرت بين الملك عبدالعزيز وريان عن تصفية كاملة لأجواء الخلافات بينهما، سواء أكان ذلك على المستوى الشخصي أو الرسمي، فسرعان ما تهيأت الظروف لاشتعال أزمة جديدة.

ولعل أول الأزمات الحادة بين الملك عبدالعزيز وبريطانيا جرت في عام ١٩٣٢ حول موضوع الرقيق، وهو موضوع ذو حساسية خاصة في العلاقات الدبلوماسية بينهما، ذلك أن بريطانيا كانت تعتبر نفسها رائدة حركة تحرير العبيد في العالم. وقد مضى على بداية نشاطها هذا قرن كامل من الزمان حتى عام ١٩٣٢. ففي عام ١٨٣٣ وافق البرلمان (مجلس العموم) على طلب الحكومة إلغاء الرق في جميع صوره وأشكاله. وبعد مائة عام من هذا التاريخ، بدأت عصبة الأمم نشاطا جادا لالزام جميع أعضائها بإلغاء الرق، وتزعمت بريطانيا هذا الدور في العصبة. ذلك أن البرلمان (مجلس اللوردات) أصدر في يوليو ١٩٣١، هذه التوصية: «في رأي المجلس، إن إلغاء تملك الرقيق، وتجارة الرقيق، وجميع أشكال الرق، هو واجب عالمي...». (٢٤)

من هذا المنطلق، واستنادا إلى المادة السابعة من المعاهدة الأنجلو ـ سعودية، المعروفة بمعاهدة جدة لعام ١٩٢٧، والتي تقضي بأن «يلتزم الملك بالتعاون مع بريطانيا في مقاومة تجارة الرقيق»، تدخل ريان وآوى أحد عبيد الملك، الذي عرفت قضيته ـ فيما بعد ـ بقضية العبد بخيت. ولا شك في أن ريان قد أساء التصرف حين أقدم على خطوة كهذه. وبصرف النظر عما اتخذه البرلمان بمجلسيه من قرارات تهم بريطانيا وحدها، فإن المادة السابعة من معاهدة جدة لا تسمح لريان بفعلته، لأنها تتعلق «بتجارة الرقيق»، ولا صلة لها «بامتلاك الرقيق»، ولم يكن العبد بخيت معروضا للبيع. ومن جهة أخرى، فلعل ريان يعلم جيدا أن إعداد وصياغة المادة السابعة من معاهدة جدة مرت بأزمات حادة كادت أن تجهض المعاهدة بجميع موادها قبل ولادتها، بسبب بعض القضايا المهمة، كانت قضية الرقيق إحداها. ولم تبد وزارة الخارجية البريطانية مرونة حول الموضوع إلا بعد أن وقفت على حجم الصعوبات التي تواجه الملك عبدالعزيز في مجال امتلاك الرقيق والاتجار فيه. فعبرت عن أملها في أن ينهي الملك تجارة الرقيق، تاركة مسألة امتلاك الرقيق لمرحلة تالية. ولكنها أخطرته بعد ذلك بأنها لن تستطيع أن تتخلى عن حقها في تحرير العبيد، الذين يلجأون إلى أحد مسؤوليها في بلاده. ورد الملك على ذلك في حينه ـ وقد كان حريصا على إلغاء جميع أشكال الامتيازات الاجنبية في بلاده ـ بأنه لن يتعاون مع بريطانيا في هذا المجال، وتم تبادل الخطابات بين الطرفين حول هذا المعنى. (٢٥).

رأى الملك عبدالعزيز أن السكوت على تصرفات ريان غير اللائقة لم يعد ممكنا، خاصة بعد إيوائه للعبد بخيت بهدف تحريره دون إذن. وفي ٥ فبراير ١٩٣٢ بعث الأمير فيصل - بصفته وزير الخارجية - برقية إلى حافظ وهبة (الوزير السعودي المفوض في لندن) يطلب إليه فيها الاحتجاج لدى وزير الخارجية البريطاني (سير جون سايمون) بشأن تصرفات ريان المخلة بالتقاليد الدبلوماسية المعروفة، لأنه «بالرغم من الغاية النبيلة التي دعت حكومتينا إلى تبادل التمثيل السياسي المعتاد بينهما، فإن حكومتي تأسف لأن سير أندرو ريان شرع - منذ قدومه إلى الحجاز - في وضع العراقيل في سبيل بناء علاقات حسنة بين البلدين...» .(٢٦)

وتضيف البرقية إتهاما آخر لريان، الذي «تجاوز حدوده في التصرف مع شخص جلالة الملك، وفي التكلم مع جلالته بلهجة غير مألوفة». وكان ريان، وهو لا يزال حديث العهد بالعمل في الحجاز، وبعد تقديم أوراق اعتماده ببضعة أيام، قد اتهم الملك في حضور بعض وزرائه «بأنه يعيش في عالم الأوهام والخيال». ثم اتهمه مرة اخرى في مارس ١٩٣١ بأنه «يعكر صفو السلام على الحدود (مع شرق الأردن) ويشجع الغزو والقلق». وفي مناسبة أخرى، أثناء مناقشة موضوع الرقيق، اتهم الملك بالمغالطة حين قال: «إنه يحمد الله أن مستر هوب - جيل كان معه في الجلسة ليشهد على ما يدور من الحديث، خوفا من أنه في حالة موته تزور على لسانه أشياء لم يقلها، كما تزور الآن على لسان كلايتون المتوفى... وآخر أعماله السيئة (موقفه من) قضية عبد الجلالة الملك التجأ إلى المفوضية (ورفض إعادته)».

لم يعد بإمكان حكومة الحجاز - نجد أن تصبر على سلوك سير أندرو ريان، الذي «لم يخدم حسن العلاقات، بل إنه على العكس لم يزد العلاقات الحسنة إلا تباعدا... وأصبحنا في شك من حقيقة الموقف، وهل هو يعمل كل ذلك من تلقاء نفسه، أو بموافقة حكومته؟... إن حكومة صاحب الجلالة الملك (عبدالعزيز) تحتج على تصرف سير أندرو ريان غير اللائق، وترى أن بقاءه واسطة بينها وبين الحكومة البريطانية لا يكون منه إلا تفاقم المشاكل بين الجانبين... إن حكومة صاحب الجلالة الملك عبدالعزيز تنتظر الجواب السريع، الحاسم لكيلا يتسع الخلاف وتتورط

الحكومتان في مشاكل . . . هما في غنى عنها».

يقول حافظ وهبة إنه لم ير من المناسب تقديم مذكرة بشأ ما ورد إليه في برقية الأمير فيصل، لأن ذلك سوف يسيء إلى العلاقات بين البلدين أكثر مما سيفيدها. ولم يكن في البرقية من جديد سوى أمر العبد بخيت. وإذا كان لابد من طرح الأمر، فقد يكون من المناسب عمل ذلك بعيدا عن القنوات الدبلوماسية، كتأجيله مثلا لحين زيارة أحد الأمراء السعوديين للندن. ولكن الحكومة أصرت على موقفها، ورأى حافظ وهبة أن سفره إلى جنيف لحضور مؤتمر نزع السلاح قد يكون فرصة للهروب من طرح الموضوع على وزارة الخارجية البريطانية، تاركا الأمر برمته للقائم بالأعمال بعد سفره في ٨ فبراير ١٩٣٢. وكما توقع حافظ وهبة كان لإثارة الموضوع أثر سيء على وزارة الخارجية البريطانية، التي أصيبت بصدمة لم تكن تتوقعها. (٢٧)

***

وحين عاد حافظ وهبة من جنيف إلى لندن، وجد الجو العام في لندن متوترا، فقرر زيارة وزارة الخارجية البريطانية، في ١٥ فبراير، للتخفيف من الايقاعات السلبية الناجمة عن المذكرة السعودية، التي قدمتها المفوضية أثناء غيابه. والتقى بأوليفانت L. Oliphant (وكيل وزارة الخارجية) صديقه الشخصي، وأظهر تعاطفا معه حتى بدا وكأنه غير متعاطف مع موقف حكومة بلاده. ويتضح ذلك من قوله ـ طبقا لما أورده أوليفانت: «إن ابن سعود سوف يدرك خطأه في النهاية». ونسب حافظ وهبة إعداد المذكرة السعودية إلى مستشاري الملك عبدالعزيز «غير الاكفياء». وكان يقصد فؤاد حمزة، الذي لم يكن يكن له وداً. وذهب حافظ وهبة إلى أبعد من ذلك حين أعلن أنه سيتمكن من إصلاح هذا الأمر. وفي نفس الوقت عاب أوليفانت على المسؤولين البريطانيين تسلم مثل هذه المذكرة. (٢٨)

يبدو أن حافظ وهبة قد تجاوز ـ هو الآخر ـ حدود صلاحياته الدبلوماسية، حين خاطب أوليفانت بلغة هي أقرب ما تكون إلى الاعتذار، وليس بها شبهة احتجاج، على غير ما كان ينبغي عليه أن يفعل. وليس هناك من تفسير لسلوك حافظ وهبة، غير أنه ربما كان أقدر على الإحساس ـ بحكم موقعه ـ بالسلبيات الناتجة عن إبقاء العلاقات

البريطانية ـ السعودية في حالة أزمة. فمع أن المذكرة السعودية كانت رسمية، إلا أن موقف حافظ وهبة من إعادة عرضها ومناقشتها كان وديا، ولم يسلم أوليفانت تماما بالتناول الودي للقضية، وسجل حواره مع وهبة في أجندة وزارة الخارجية، ووضع الأزمة في حجمها الطبيعي أمام جميع المسؤولين.

ومهما يكن من أمر، فقد قررت الحكومة البريطانية التحقيق في صحة التهم المنسوبة إلى وزيرها المفوض في جدة، الذي كان قد غادرها في زيارة للقدس. وحين علم ريان بشكوى حكومة الحجاز، قرر أن يتوجه من القدس إلى لندن مباشرة، حيث قدم لحكومته، في ٢٩ فبراير، مذكرة دفاع عن نفسه. (٢٩)

وفي ٢١ مارس ١٩٣٢، اكتملت دراسة وزارة الخارجية البريطانية للشكوى المقدمة من الحكومة السعودية ضد سلوكيات ريان الدبلوماسية، ثم أعدت مذكرة دفاع عن ريان موجهة إلى حافظ وهبة، تقول فيها: (٣٠)

«إن خبرة ريان في الوظائف الرسمية عمرها ٣٠ عاما، نال خلالها رضا الحكومة (البريطانية) واحترامها، كما نال رضا وزارة الخارجية، واختير لمنصب وزير صاحب الجلالة المفوض بجدة، لأنه كان أنسب العناصر لتوثيق العلاقات بين الحكومتين. . .». لذلك كله أبدى وزير الخارجية دهشته لإقدام الحكومة السعودية على تقديم شكوى كهذه» ضد شخص موثوق به من قبل حكومته». وفندت وزاة الخارجية التهم المنسوبة لريان على النحو التالي:

أولا: لا يذكر ريان أنه قال ذات مرة أن الملك عبدالعزيز «يعيش في عالم الأوهام والخيال»، وأن ريان حريص على احترام الملك والالتزام بذلك عند مناقشة أصعب المسائل وأدقها وأكثرها حساسية.

ثانيا: أن ريان حينما ذكر، أثناء مناقشة مسألة الحدود مع شرق الأردن في مارس ١٩٣١، أن الغارات كانت تتم من نجد بموافقة الملك عبدالعزيز ورضاه، إنما كان يقصد التأكيد على خطورة الموقف، بناء على الشائعات المنتشرة على الجانبين. ومع ذلك قال ريان إنه لا يشارك، ولا حكومته، في تعزيز هذه الشائعات.

ثالثا: فيما يتعلق بمسألة اتهام ريان للملك بتغيير أقوال المسؤولين البريطانيين بعد

مماتهم، نفى ريان أن يكون قد اتهم حكومة الحجاز بتزوير شيء ونسبته إلى كلايتون.

رابعا: أما مسألة العبد المحرر بخيت، فقد كان تصرفه فيها يتم طبقا للتعليمات التي تلقاها من أوليفانت في وزارة الخارجية. وأن لك شيء تم بناء على تعليمات مباشرة من وزير الخارجية سايمون.

خامسا: أن وزير الخارجية يثق في أقوال ريان لأنها لا تتعارض والتقارير التي كان يبعثها من جدة في حينه.

سادسا: أن اتهام ريان بالاساءة إلى العلاقات بين البلدين غير قائم على أساس صحيح، لأن ذلك يتعارض وطبيعة دوره.

سابعا: أنه من المناسب لحكومة الحجاز أن تسحب المذكرة التي قدمتها، وإلا فلن يعود ريان إلى عمله، ولن تعين الحكومة البريطانية وزيرا آخر مكانه في جدة.

لا شك في أن سايمون كان عنيدا، لأنه كان أسير أفكار زوجته عن شبه الجزيرة العربية، وهي التي فرغت لتوها، في عام ١٩٣٩، منن تأليف كتاب حول «الرق»(٣١)، تحدثت فيه عن الرق في شبه الجزيرة العربية، ورسمت صورة قاتمة لأحوال الرقيق هناك، واستبعدت إنهاء تجارة الرقيق أو امتلاكه في المستقبل المرئي. ولم تكن السيدة سايمون غير أحد الأصوات العديدة التي راحت تدعم الحملة على الرقيق، التي تزعمتها بريطانيا بحماس في ذلك الوقت. هكذا انعكست ميول سايمون على وزارة الخارجية، التي كانت مهيأة أصلا لوضع اهتمامات الحكومة البريطانية موضع التنفيذ فيما يتعلق بالبلاد التي تمارس الاتجار في الرقيق، أو تعتمد عليه في اقتصادياتها. وكان وزير الخارجية يتلقى تقارير شهرية من المفوضية البريطانية في جدة حول أعداد الرقيق الذين تمكنت المفوضية من إطلاق سراحهم. ولعل هذا يفسر لنا لماذا وقع طرح حكومة الحجاز لقضية العبد بخيت أو غيره على أذان صماء في لندن. كما يفسر لماذا كان سايمون عنيفا في رده على مذكرة حكومة الحجاز، فوقعت كلمات مذكرته وقع الصدمة على الملك عبدالعزيز، الذي تزايدت شكوكه في صداقة بريطانيا، وأدرك أنها أخذت بالفعل تضعف وتفتر.

لقد جرى ذلك كله في لندن في وقت ازدادت فيه مخاوف الملك عبدالعزيز من

خصومه في العراق وشرق الأردن. وكان قبول كلا الخيارين المطروحين من وزارة الخارجية البريطانية: الاعتذار عن المذكرة، أو سحبها، صعبا. ولذا رأى حافظ وهبة أن عبور هذه الأزمة لن يتم إلا بالاتصالات المباشرة مع المسؤولين، وبخاصة مع أوليفانت (وكيل وزارة الخارجية) باعتبار أن ذلك ضرورة «لإزالة الجفاء بين الحكومتين». وحين التقيا أكد وهبة أنه قادم لإنهاء الموضوع بما يرضي الحكومتين». [(٣٢)]

وفي خطابه إلى سايمون بتاريخ ٥ أبريل ١٩٣٢، طرح حافظ وهبة النقاط الأربع التالية:

١ـ إن المذكرة التي قدمتها الحكومة السعودية، في ٨ فبراير، إنما كانت تهدف إلى زيادة توثيق العلاقات الطيبة مع الحكومة البريطانية، وإزالة معوقات تلك الصداقة عن الطريق.

٢ـ إن الملك عبدالعزيز حريص على علاقاته مع بريطانيا، حيث يوجد في لندن الوزير المفوض الوحيد لبلاده في أي مكان في العالم.

٣ـ ليست هذه هي المرة الوحيدة التي جرى فيها خلاف بين المسؤولين في البلدين، وأن الخلافات كانت تسوى في السابق بغير مشاكل.

٤ـ أما ريان «فليس لنا غرض في شخصه، وليس بيننا وبينه إلا ما أخبرنا به حكومة بريطانيا، وأن ما ورد في مذكرتنا هو من باب شكوى الصديق لصديقه، وأن عودة ريان كممثل لدى حكومته أمر يرجع إلى الحكومة البريطانية، ونحن لا نمانع فيه ونقبله».

وأضاف حافظ وهبة: «ليس لنا قصد إلا (تحقيق) ثلاثة أمور: أولها حفظ شرفنا، وثانيها صيانة استقلالنا، وثالثها توثيق العلاقات الطيبة مع الحكومة البريطانية»[(٣٣)]. وفي رده على حافظ وهبة، في ١٢ أبريل، أكد رندل (نيابة عن وزير الخارجية سايمون) على ضرورة احترام مطالب حافظ وهبة جميعها، ووعد بأنه سيكون أول من يحترمها، وأول من يعمل على توطيد أواصر الصداقة بين البلدين، بنفس الروح التي أظهرتها حكومة الملك عبدالعزيز[(٣٤)]. وبتبادل الرسائل بين حافظ وهبة ورندل، انتهت الأزمة الدبلوماسية بين البلدين.

هكذا بدأ العمل من أجل الإصلاح وإعادة العلاقات الشخصية بين الملك وريان إلى حالتها الطبيعية، وعندئذ تقرر أن يعود ريان لعمله في جدة، في أعقاب انتهاء زيارة الأمير فيصل وبعثته إلى لندن، على أن يغلق الموضوع نهائيا، وقد صدرت التعليمات بهذا الشأن إلى هوب ـ جيل (القائم بالأعمال في جدة). (٣٥)

ويوضح الإيقاع السريع للطريقة التي تم بها التغلب على الأزمة الدبلوماسية، أن الطرفين كانا غير راغبين في استمرارها، وأن مستقبل العلاقات بينهما كان يعتمد ـ إلى حد كبير ـ على سرعة العبور فوق هذه الأزمة العارضة. ولذلك سارع الملك عبدالعزيز بالتعبير عن حسن النية ـ دون التفريط في حق ـ تجاه الحكومة البريطانية، آملا أن تقابل مبادرته بمبادرة مماثلة من أجل توطيد أواصر العلاقات الناشئة بينهما، وإلا فإن الحكومة السعودية ستكون في حل من تفضيل بريطانيا على غيرها من الدول الكبرى، ولعل زيارة الأمير فيصل للندن، في صيف عام ١٩٣٢، كانت تهدف ـ فضلا عن أمور أخرى ـ إلى إبلاغ هذه الرسالة إلى الحكومة البريطانية. من هذا المنطلق لا يجب أن تفهم المرونة التي أبدتها الحكومة السعودية تجاه الأزمة على أنها كانت تنازلا من جانب واحد، بل لعلها كانت مناورة دبلوماسية واعية، تسعى إلى تحجيم النفوذ البريطاني في شبه الجزيرة العربية دون الإفصاح عن ذلك.

***

في هذه الظروف وجدت الحكومة السعودية أنه قد يكون من المناسب الإعلان عن جولة الأمير فيصل والبعثة المرافقة له إلى عدد من الدول الأوروبية، تشمل لندن وبعض عواصم الدول الصديقة هي: إيطاليا، هولندا، سويسرا، بولندا، المانيا، والاتحاد السوفييتي. ويهدف الإعلان عن هذه الزيارة ـ على هذا النحو ـ إلى إقناع بريطانيا أنها لم تعد وحدها في الميدان، وأن الملك عبدالعزيز له الآن أصدقاء عديدون، ولا شك في أنها كانت خطة سياسية ناجحة وخطوة دبلوماسية جيدة، خاصة وأن البعثة كانت برئاسة وزير الخارجية السعودي (الأمير فيصل).

وفي ٢٤ مارس ١٩٣٢ استطلع حافظ وهبة رأي الحكومة البريطانية حول إمكانية استقبال الأمير فيصل وفؤاد حمزة استقبالا رسميا. فاشترطت وزارة الخارجية البريطانية

في ٢٤ ابـريل، أن يكـون استقبـال الأمير فيصل في لنـدن مـرتبطـاً بسحب الحكـومـة السعودية للمذكرة المقدمة ضد ريان. (٣٦)

وفي ٨ أبريل أبلغ هوب ـ جيل الحكومة السعودية أن لندن على استعـداد لاستقبـال الأمير فيصل وبعثته. وبعد أربعة أيام أبحـرت البعثـة من جـدة لـزيـارة رومـا وجنيف وباريس ولندن وهولندا وبرلين وموسكو ووارسو وأنقرة وطهران وبغـداد. وقبل مغـادرة الـرحلـة، أطلع فـؤاد حمزة هـوب ـ جيل على بـرنـامجهـا (٣٧). وفي لنـدن كـانت الاستعـدادات قـد اكتملت لاستقبـال الأمير فيصل في مينـاء الـوصـول، بينما كـان في استقباله بمحطة فيكتوريا مندوبون عن الملك جورج، وعن وزير الخارجية، فضلا عن ريان نفسه. أما برنامج الزيارة فقد وزع على مدى اسبوع كامل في الفترة مـا بين ٧ و١٤ مايو. وكان من بين فقرات البرنامج لقاء مع الملك جورج في صبـاح يـوم ٩ مـايـو، وفي هذه المناسبة تلقى الملك جورج خطابا من الملك عبدالعزيز يؤكـد فيـه على العـلاقـات الطيبة بين بلديهما. (٣٨)

وحين التقى فؤاد حمزة بالمسؤولين في وزارة الخارجية في ٩ مايو ١٩٣٢ (٣٩)، كشف عن أحد الأهداف الأصلية للبعثة السعودية بقولـه: «إن الغـرض من هـذه البعثـة هـو التأكد من أن الحكومة البريطانية لا تزال تشعر بارتياح تجاه حكومة الحجـاز ـ نجـد كما كانت في الماضي، ومن أن لندن لا تزال ترغب في تكوين علاقات قوية وصداقة متينة، لأن الملك عبدالعزيز يشعر بأن مواقف الحكومة البريطانية قد تغيرت نحـوه». وكـانت هذه الأفكار قد نقلت إلى سير أندرو ريان في يونيـو السـابق، ولابـد أنـه قـد بلغهـا إلى لندن، وأضاف فؤاد حمزة:

«إن حكومة الملك عبدالعزيز تأمل في أن تسمع رد الحكومة البريطـانيـة، ليس فقط في شكله الرسمي، ولكن في صوره المادية والمعنوية، إنه لا يريد تلك الـردود التي كـان يتلقاها في الماضي. والملك يؤكد على هذه النقطة، وفي نفس الوقت فهـو على استعـداد للإصغاء لتوجيهات بريطانيا عند الحاجة إليها. كذلك يريد الملك عبدالعزيز أن يعرف الأسلوب الذي يدير به شؤونه ويلبي طلبات حكومة صاحب الجلالة البريطانية. وهذا هو السبب الرئيسي لحضور هذه البعثة».

لا يجب أن تخدعنا عبارات فؤاد حمزة، التي كانت في الواقع تحذيرا للندن بهدف مساعدتها في الخروج من الأزمة، ويتضح ذلك من ردود أوليفانت عليه، وهي ردود تعكس حيرة الحكومة البريطانية تجاه سياستها في شبه الجزيرة العربية. قال أوليفانت: «إنه متحير مما كان يسمع بين الحين والحين أن الملك عبدالعزيز يشك في استمرار الصداقة بيننا وبينه». ولكنه لم يستسلم لما كان يسمع بعدما رأى من مرونة الحكومة السعودية، وأكد لفؤاد حمزة «أن العلاقات الودية قائمة كما كانت تماما فيما يتعلق بالموضوعات الجوهرية» وكرر كلمة «جوهرية». وأخذ أوليفانت يفصح عن شيء من تحفظاته حين قال: «إن الموضوعات التي بيننا تضاعفت عن ذي قبل، وأن علينا التزامات نحو المناطق الواقعة تحت الانتداب، وهي ليست مستعمرات لنا». واستدرك أوليفانت الموقف لينهيه بما يريح فؤاد حمزة، وقال «إن ما يعجبه في الملك عبدالعزيز هو الصراحة، وهو يريد أن تقوم العلاقات بين الأصدقاء على الصراحة».

في اجتماع آخر بفؤاد حمزة في ١٣ مايو ١٩٣٢، أكد أوليفانت على المعاني السابقة، ولكنه لم يستطع أن يترجم ذلك إلى سلوك عملي حين رفض مساعدة الملك عبدالعزيز ماليا، مما دفع فؤاد حمزة الى التعبير عن أسفه لعدم تعاون لندن مع حكومته في الضائقة المالية، ولم يخف أن حكومته ستسلك طريقها بنفسها لدى أصدقاء آخرين في أوروبا. على كل حال، كان لمشوار البعثة السعودية بقية في دول اوروبية اخرى. ولكن هذه اللقاءات، مع كونها ودية النغمة في إطارها العام، إلا أنها كشفت عن كثير مما كان يخفيه الطرفان عن بعضهما.

***

وبزيارة الأمير فيصل للندن، تحسنت العلاقات البريطانية ـ السعودية، وغادر ريان إلى مقر عمله في جدة، فوصلها في ٣٠ مايو ١٩٣٢، أي بعد فترة انقطاع تزيد على الثلاثة شهور. وبعد أن قضى أسبوعا في جدة، أعد تقريرا مختصرا سجل فيه ملاحظاته عن بعض الأمور المتعلقة بعودته (٤٠) منها قوله: «استقبلني على ظهر المركب حمدي بك، المدير العام للشؤون العسكرية، الذي جاء خصيصا من مكة لهذا الغرض بصحبة ضابط صغير، وقد حمل تحيات الملك إليّ. واستقبلني على رصيف الميناء حاكم جدة

شخصيا ومعه كل المسؤولين المحليين. ولما كانت هذه هي أول مرة أنزل فيها من مركب حربية، منذ وصولي إلى هنا في بادىء الأمر، فإنني لست متأكدا مما اذا كان استقبال حمدي بك لي يعني مزيدا من الحفاوة. ومع ذلك فلدي انطباع بأن الحكومة هنا تظهر أقصى ما في وسعها من حفاوة بهذه المناسبة».

وفي مساء ٣ يونيو زار الشيخ يوسف ياسين ريان، وتصف كلمات ريان ما في هذه الزيارة من مودة، بقوله أن ياسين «. . . أبدى سعادة الملك (عبدالعزيز) وسعادته لعودتي سالما. وهنأني بعيد ميلاد الملك جورج (الخامس) وشارك في احتفال أقمته وزوجتي بهذه المناسبة، حضره جمع أوروبي، وبعض الأمراء والهنود، وكان الشيخ يوسف وحاكم جدة من بين العناصر المحبوبة».

أما مسألة العبد بخيت التي كانت السبب المباشر وراء تفجر أزمة ريان، فقد علم ريان أنها أصبحت منتهية في نظر الملك، وكأن العبد قد «مات ودفن». ويضيف ريان: «في اعتقادي أن سبب ذلك الانطباع الطيب لدى السعوديين هو الاستقبال الحسن الذي استقبل به الأمير فيصل في لندن، والبرقية التي بعث بها الملك جورج إلى الملك عبدالعزيز بمناسبة رحيل بعثة الأمير (فيصل) من لندن».

كان ريان قلقا، فهو لا يصدق ما يجري أمام عينيه من كرم وسماحة وعفو، ويخشى أن ينقلب الجو ضده ثانية ببرقه ورعده، حين يأتي وقت العمل وإثارة الموضوعات المشتركة، أو على حد تعبيره: «أنا لا أعلم إلى متى سيظل هذا الجو اللطيف، وما مدى تأثيره على الموضوعات التي قد تثار في المستقبل».

إن الإجابة على السؤال السابق متروكة بالطبع لاختبار حسن النوايا في ميدان التطبيق الفعلي عندما تثار قضايا مشتركة تهم البلدين في المستقبل. لقد كان الجميع مهتما بإظهار النوايا الحسنة، وصياغة العبارات الرقيقة والمريحة، ولكن أحدا من الطرفين لم يعمل الفكر جيدا في وجهة نظر الطرف الآخر، أو أن كل طرف كان يرى كل شيء من وجهة نظره هو، دون اعتبار لوجهة نظر الطرف الآخر، حتى بدا أن الزواج الدبلوماسي بين الطرفين، والذي لم يمض عليه غير ثلاثة أعوام، لم يكن ناضجا. ويشهد على

الحـــواشـــي

١ـ هذه الدراسة هي المرحلة الخامسة من مراحل تاريخ نشأة قنوات الإتصال وتطورها بين بريطانيا وعبدالعزيز آل سعود، أما المراحل الأربع السابقة فقد تناولناها في دراسات مستقلة.

تعالج المرحلة الأولى قنوات الاتصال بين بريطانيا والملك عبدالعزيز في الفترة من ١٩٠٣ إلى ١٩١٣. وتعالج المرحلة الثانية التطور الجديد على قنوات الاتصال في الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩٢٥. أما المرحلة الثالثة فتعالج خطوة أكثر تقدما في التمثيل السياسي والقنصلي بين الطرفين في الفترة من ١٩٢٦ إلى ١٩٢٨؛

والمرحلة الرابعة تعالج تبادل التمثيل الدبلوماسي بين الطرفين خلال عامي ١٩٢٩، ١٩٣٠، وهي دراسة منشورة في: حولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد ١٢ (١٩٨٩).

2 - Rayan to Henderson, 22 July 1930, E4309/4309/91,
F. O. 371 / 14483.

٣ـ جمال محمود حجر، بريطانيا والأزمة المالية في الحجاز ١٩٢٩ ـ ١٩٣٣ (الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٧).

4 - Memo. by Ryan on the Situation in the Hejaz - Najd as it affects H.M. G., 23 Feb. 1932, E1010/640/25, F. O. 371/16022.

5 - Ryan to henderson, 22 July 1930, op. cit.

6 - Ryan to Henderson, 11 Aug. 1930, E4657/4309/91,
F. O. 371 / 14483.

7 - Jeddah Report , May and June 1932, E 3903/1197/25,
. O. 371/16024. F

8 - Ryan to henderson, 11 Aug. 1930, op. cit.

9 - Fuad Hamza to Hope - Gill, 16 Dec. 1930;
Faisl to Ryan, 18 Dec. 1930, E282/282/25,
F. O. 371/15292.

١٠ـ كانت مديرية الشؤون الخارجية قد تأسست في عام ١٩٢٦ بعد ضم الحجاز. وكان أول من تولى إدارة الشؤون الخارجية هو الدكتور عبدالله الدملوجي وهو من أصل عراقي عمل إلى جانب الاتراك، وحين ضم عبدالعزيز آل سعود الاحساء، دخل في خدمته، وساهم في كثير من المفاوضات التي

أجراها عبدالعزيز مع البريطانيين منذ ذلك الوقت وحتى عام ١٩٣٨ حين اعتزل الخدمة. وقد شغل الشيخ يوسف ياسين وهو من أصل سوري إدارة الشؤون الخارجية بعد اعتزال الدملوجي، وبالتالي فهو لم يكن بعيدا عن الشؤون الخارجية. أنظر فؤاد حمزة، البلاد العربية السعودية (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ١٩٣٦)، ص ١١٨.

11 - Ryan to Rendel, 2 Nov. 1930, E. 545/282/25;
Ryan to F. O., 31 Jan. 1931, E1057/282/25,
F. O. 371/15292.

١٢- حافظ وهبة، خمسون عاما في جزيرة العرب (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٩٥، ٩٦.

13 - Ryan to Henderson, 20 June 1931, E3542/2237/25,
F. O. 371/15292

14 - Record of Audiences with Ibn Saud on 14 and
17 June 1931, Enclosure III, Ryan to Henderson,
20 June 1031, op. cit.

15 - Coversation with Fuad Bey Hamza on June 13,
1931, Enclosure I, Ryan to Henderson, 20 June 1931,
op. cit.

16 - Silverfarb, D., "The British Government and
the Khurmah Dispute, 1918-1919". Arabian Studies,
V (1979) pp. 37-60.

17 - Conversation with Fuad Bey Hamza on June 13,
1931, op. cit.

١٨- وكانت مسألة الرق من بين المسائل الشائكة التي عكرت صفو العلاقات البريطانية السعودية، فبريطانيا كانت ترى أنها في سبيل تحرير العبيد إنما تقوم بدور حضاري، بينما يرى الملك عبدالعزيز أن الأسلوب الذي تريد بريطانيا اتباعه في هذا المجال فيه شبح الامتيازات الأجنبية في الأراضي المقدسة، وفيه انتقاص من سيادة بلاده وحريتها.

١٩- جمال محمود حجر، بريطانيا والنشاط السوفييتي في الحجاز، ١٩٢٤-١٩٣٨ (الدوحة: دار

الثقافة، ١٩٨٨).

20 - Further Conversation with Fuad Bey Hamza on June 16, 1931, Enclosure II, Ryan to Henderson. 20 June 1931, E5342/2237/25, F. O. 371/15299.

21 - Conversation with Fuad Bey Hamza on June 13, 1931. op. cit.

22 - Record of Audiences with Ibn Saud on June 14 and 17, 1931, Enclose III, Ryan to Henderson, 20 June 1931, E3542/2237/25, F. O. 371/15299.

23 - Ryan to Henderson, 20 June 1931, E5342/2237/25, F. O. 371/15292.

24 - Harris, J. H., "Slavery, World Abolition", The Contemporary Review, cxlii (1932) p. 309.

٢٥- جمال محمود حجر، «نهاية الامتيازات الأجنبية في الحجاز ١٩٢٦ - ١٩٢٧»، في كتاب المؤلف: القوى الكبرى والشرق الأوسط في القرنين التاسع عشر والعشرين. الفصل السابع.

٢٦- برقية من الأمير فيصل إلى حافظ وهبة في ٥ فبراير ١٩٣٣، منشورة في: حافظ وهبة، خمسون عاما في جزيرة العرب، ص ٩٦.

٢٧- المرجع السابق، ص ٩٨، ٩٩.

28 - Memo. On Conversations between Oliphant and Wahba, 15 Feb. 1932, E888/640/15, F. O. 371/16022.

29 - Memo. by Ryan, 29 Feb. 1932, E1038/640/25, F. O. 371/16022

٣٠- انظر: النص الانجليزي لمذكرة وزير الخارجية في:

Simon to Wahba, 21 March 1932, E 1038/640/25. F. O. 371/16022;

وانظر الترجمة العربية لذات المذكرة منشورة في: حافظ وهبة، مرجع سابق، ص ١٠٠.

31 - Simon, Kathleen, Slavery (London, 1930).

٣٢ـ حافظ وهبة، مرجع سابق، ص ١٠٣.

33 - Whaba to Simon, 5 April 1932, Ryan's Private Papers, VI/8 St. Antony's College, Oxford University.

34 - Rendel to Wahba, 12 April 1932, Ryan's Private Papers, VI/8 St. Antony's College, Oxford University.

35 - Memo. by Oliphant on conversation with Hafez Wahba, 21 March, E1422/640/25, F. O. 371/16022; F . O. to Hope - Gill, 8 April 1932, E1686/640/25, F. O. 371/16022.

36 - F. O. to Hope - Gill, 2 April 1932, E1494/1494/15, F. O. 371/16026.

37 - Jeddah Report , Jan., Feb. and March, 1932, F. O. 371/16024

38 - Minute by Warner (F. O.) 21 April 1932. Minute by Warner (F. O.) 9 May 1932, E 2216/1494/25, F. O. 371/16026.

39 - Meeting with the Hejaz-Najd delagation held at the F. O. on 9 May 1932, E 2403/1494/25, F. O. 371/16026.

40 - Ryan to Henderson, 7 June 1932, E3216/640/25, F. O. 371/16022.

الهرمنيوطيقا واشكاليات التأويل
والفهم في العلوم الاجتماعية

الدكتور احمد زايد

استاذ بقسم الاجتماع

مقدمة:

بالرغم من أن الاهتمام الفلسفي بالهرمنيوطيقا (أو منهجية التأويل) hermeneutics يرجع الى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلا أنها أصبحت ـ في العقدين الماضيين ـ في مكان الصدارة بين العلوم الاجتماعية والانسانية. فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها النقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا. وأدى الاهتمام المعاصر بالهرمنيوطيقا الى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم. فقد ظهرت نظريات جديدة حول السلوك الانساني طرقت أبعادا وآفاقا جديدة لم تكن تصل اليها من قبل، خاصة فيما يتصل بمكونات الأبنية الداخلية غير المنظورة التي تكمن خلف العلاقات والمصالح والتجمعات الظاهرة للبشر. ومن ضروب التطور ما طرأ من تطورات على دراسة ابستومولوجيا اللغة وفلسفتها حيث اعتبرت التجليات الثقافية الظاهرة دالة على أبنية لغوية تضرب بجذورها في أعماق الخبرة البشرية. ومن أشكال التطور الأخرى ما طرأ على امكانيات التفسير وحدوده ووظائفه والعوامل المؤثرة عليه، وهو تطور يتصل بشكل مباشر بخصوصيةمنهج البحث في العلوم الاجتماعية وامكانية تأسس هذا المنهج وفق مستويات خاصة من الموضوعية. ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الاجتماعية ضروب التطور هذه طالما أن انساقها الفكرية ما تزال انساقا مفتوحة قابلة للتشكل وفقا لمتغيرات البيئة الاجتماعية المتغيرة من ناحية والتطورات المنهجية والفكرية التي يفرزها العصر من ناحية أخرى.

وبالرغم من أن العلوم الاجتمايعة [1] قد نحت ـ منذ تبلورها كعلوم معترف بها ـ منحى وضعيا وسلوكيا ظاهرا، إلا أنها لم تستطع أن تنفض يدها كلية من الهموم

والهواجس التي يثيرها الفلاسفة بعامة وفلاسفة العلم بخاصة حول امكانيات التفسير وحدوده في العلوم الاجتماعية. ويمكن القول بأنه اذا كانت العلوم الاجتماعية قد اكتشفت ـ من خلال تأثرها بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ـ طريقا مغايرا للفلسفة، فإن المشكلات والعثرات التي اكتنفت هذا الطريق تعيدها دائما الى التحاور مع الفكر الأم (نعني الفلسفة).

ولقد عبر عن ذلك فيلسوف العلم توماس كون T. Kuhn بقوله «. . . يبدو لي بالأخص أنه في مراحل الازمة الكامنة يتوجه العلميون نحو التحليل الفلسفي لكي يبحثوا . عن أسلوب يحل مشاكل ميدانهم الخاص» (٢). واذا كان «كون» قد أطلق هذا الحكم على العلم بعامة، فانه يصدق بشكل أكبر على العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أن حوار العلوم الاجتماعية والفلسفة يأخذ ابعادا مختلفة (٣)، إلا أن أهم جوانبه اثارة وخصوبة هو ذلك المرتبط باشكالية التأويل interpretation والفهم under-standing في العلوم الاجتماعية، وهو الحوار الذي يعرف في تراث العلم بالجدل الهرمنيوطيقي.

ونحاول في هذا البحث أن نعرض لبعض معالم هذا الجدل وأبعاد تأثيره في العلوم الاجتماعية. ويدور حديثنا حول مجموعة من الأسئلة التي تكشف عن جوانب من اشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية: ما التأويل وما أبعاده؟ وما وظيفته؟ وكيف السبيل اليه؟ وما هي الآفاق التي فتحتها فلسفة التأويل بالنسبة لنظرية ومنهج العلوم الاجتماعية؟ وتثير هذه الاسئلة اشكاليات أساسية في فلسفة التأويل. فالسؤال عن معنى التأويل يثير السؤال حول تاريخ التأويل وموضوعه. أما السؤال عن وظيفة التأويل فانه يثير قضية العلاقة بين التأويل والتفسير (الشرح) explana-tion وامكانية الالتقاء بينهما، كما يثير قضية موضوعية أو ذاتية المعرفة المكتسبة من عملية التأويل ودور هذه المعرفة في الرقي بالوجود الانساني. أما السؤال عن مسلك التأويل فانه يثير مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه. وأخيرا فان السؤال عن الآفاق التي فتحها التأويل أمام العلوم الاجتماعية يثير قضية العلاقة بين العلوم الاجتماعية ومصدرها المعرفي الأول، ونعني به الفلسفة.

وسبيلنا في تناول هذه الاشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للجدل الهرمنيوطيقي، متخذين من هذه الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الافكار والمقارنة بينها. ولعل تلك المحاولة تمكنا من أن نضع ايدينا على بعض جوانب التواصل والانقطاع بين المنحى التأويلي والمنحى التجريبي التفسيري في العلوم الاجتماعية، وأن نتعرف على طبيعة التماوج بين الفكر الفلسفي الاجتماعي وبين النسق المعرفي والمنهجي للعلوم الاجتماعية في أحد جوانبه الهامة.

أولا ـ الهرمنيوطيقا (منهجية التأويل):

يشتق لفظ الهرمنيوطيقا hermeneutics من الفعل الاغريقي hermeneuein وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما، أو اعلان رسالة وكشف النقاب عنها (٤). ويشتق الفعل من اسم الاله الأغريقي هرمس Hermes وهو إله متعدد المواهب: فهو رسول الالهة، واله الحدود، واله التجارة، وصانع القيثارة والمصفار (٥). وتجتمع مواهب هرمس في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين طرفين، والثانية: هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول الى الهدف. وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الاغريقي Hermeneue-in. فالغموض لابد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس. ومن اللفظ الأغريقي اشتقت الكلمة الانجليزية hermeneutics، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا أو الهرمنيطيقيا. وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل. وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم حيث تبدأ عملية الفهم دائما من «المعلوم في تجربتنا لتنفذ الى المجهول»، في محاولة لفهم التجربة التاريخية (٦). فجوهر عملية التأويل هو الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعاني، ومحاولة

كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية .

ولقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة وبذلك فانها كانت تعرف «بفن ادراك وتحديد المعنى المختبىء في النصوص» (٧). فقد انصبت التحليلات التأويلية القديمة على النصوص الشعرية (مثل الالياذة والاوديسا) وعلى النصوص الدينية (كالكتاب المقدس). ومنذ أن نشر شلايرماخر Schleir-macher (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) كتابه بعنوان Hermeneutik تحولت اشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني الى نطاق البحث الفلسفي واللغوي. إلا أن هذا التحول لم يصاحبه تحول عن الانشغال بتأويل النصوص المكتوبة. فقدظل الانشغال بتأويل النصوص الدينية قائما، وصاحبه اهتمام جديد بدراسة وتأويل النصوص الأدبية. وهذا موقف منطقي طالما أن اللغة كانت وما تزال محور التحليل الهرمنيوطيقي. فقد اعتقد كل فلاسفة التأويل في عمومية اللغة أو مركزيتها. أنهم أقروا فكرة فيتجنشتاين القائلة بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل لا يمكن الوصول اليها إلا من خلال التضمين العملي للاستخدامات اللغوية (٨). وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل اما الى النظر الى اللغة باعتبارها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة، واما النظر اليها باعتبارها أداة تواصل وجودي. من الطبيعي أذن أن تكون النصوص المكتوبة (وهي تعبيرات لغوية) هي وحدة التحليل الرئيسية في الهرمنيوطيقا. بل أنها اتخذت من الاعتماد على تحليل اللغة اساسا للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي.

فبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المحدثين من أمثال هيدجر، وجادامر، وهبرماس، وريكور قد فتحت ـ على ما سنرى في نهاية بحثنا هذا ـ آفاقا نحو الامتداد بالتأويل الى عوا لم اكثر اتساعا من دائرة النصوص المكتوبة، إلا أن الانشغال بتحليل اللغة بعامة والنصوص المكتوبة بخاصة قد أصبح سمة لصيقة بفلسفة التأويل. حقيقة أن النصوص المكتوبة لها متغيراتها التاريخية التي تؤثر على طبيعة كتابة النص أو حتى تأويله، إلا أن فلاسفة التأويل قد اعتقدوا أن للنصوص المكتوبة ثوابت خاصة «فالنصوص لها معنى عام وشامل وثابت مطرد في الطبيعة البشرية، يدركه كل انسان

بداهته العقلية، ويظهر في كل موقف، ويوجد في كل حضارة» (٩)، وتكتسب النصوص هذا المعنى العام من اعتبارات عدة من أهمها: ١ـ بداهة العقل التي تؤدي الى ظهور حدس عقلي عند العديد من الأفراد في الحضارات المختلفة. ٢ـ اطراد التجربة البشرية وتكرارها من عصر الى عصر الأمر الذي يؤدي الى ظهور قراءات متشابهةللنصوص في كل عصر، ٣ـ ثم أخيرا منطق اللغة، حيث تؤدي المعرفة الجيدة بفقه اللغة التي كتب بها النص الى فهم معانيه العامة بطريقة واحدة (١٠). ولقد أدى الاهتمام بتأويل النصوص ـ في ضوء هذا المعنى ـ الى تبني بعض فلاسفة التأويل موقفا يعتقد في امكانية تحقيق ضرب من المعرفة العالمية العامة.

على أن الاهتمام بتحليل النصوص المكتوبة لم يستمر الى مداه، فقد تطور على ما ذكرنا ليفتح آفاقا جديدة في موضوعات التأويل. فقد رفض البعض فكرة تحليل النصوص المكتوبة فقط، لأن ذلك يجعلنا نهمل اللغة في سياقها اليومي. ومن هنا جاء الاهتمام باللغة ـ أو «بالكلام» ـ كما تمارس في الحياة متقدما على الاهتمام بالنصوص المكتوبة (١١) كما وسع البعض من مفهوم النص ليشمل الأفعال ذات المعنى التي تشكل عالم الحياة اليومية: الأمر الذي فتح الطريق نحو تطبيق أفضل لمناهج التأويل في العلوم الاجتماعية. (١٢)

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فانهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم understanding. ورغم اختلافهم في الاسلوب الذي يتم به الفهم، إلا أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل الى جوهر الأشياء وحقيقتها اللذين لا يبدوان مما يظهر منها، وانما يحتاج كشفهما الى جهد تأويلي. والفهم ليس هدفا في حد ذاته. انه ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب ديلثي ـ الأب المؤسس لفلسفة التأويل ـ بل أنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الانساني. فقد اكد هيدجر على دور الفهم في «تأصيل الوجود في العالم» وأكد هبرماس على دور الفهم في نقد الايديولوجيا، كما أكد ريكور على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل واماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة. الفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا الى هدف أكبر

منه هو تغيير الحياة الى الأفضل على اختلاف في طرق هذا التغيير وأدواته. وتلك قضية سوف تتضح لنا فيما يلي من بحثنا هذا.

ثانيا ـ وظيفة التأويل: بين المعرفة الموضوعية والذاتية:

تأسست العلوم الاجتماعية منذ بواكيرها الأولى على نموذج مستعار من العلوم الطبيعية، وذلك لكي تخلق لنفسها قاعدة صلبة من المنهج العلمي ورصيدا وافرا من الاحترام الاكاديمي. ومن ثم فقد اكد المؤسسون الأوائل لهذه العلوم على أهمية التوصل الى القوانين العامة، وعلى تحقيق درجة عالية من الضبط اوالتحكم في العالم الاجتماعي على غرار ما يحدث في العالم الطبيعي، وعلى دراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها وقائع طبيعية. واذ سعت العلوم الاجتماعية هذا المسعى فانها تبنت نموذجا يقوم على التفسير السببي (erklaren) causal explanation وليس على الفهم understanding (verstehn)هذا اذا استخدمنا التفرقة التي طرحها دراوزن Droysen عام ١٨٥١. ويعني التفسير محاولة اكتشاف العلاقات السببية بين الظواهر باستخدام منهج يقوم على مراوحة بين الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي للظواهر. أما الفهم فانه يسعى لكشف المعنى الكامن خلف الظواهر باستخدام منهج اقرب الى الاستبطان والحدس(١٣). ولقد انحازت العلوم الاجتماعية الى المنحى العلمي التفسيري الذي ارسيت دعائمه من خلال تضافر جهود فلاسفة العقل (ديكارت وكنط) وفلاسفة التجريب (مل وهيوم). ولا شك انها اعتبرت محاولات الفهم الذاتي الحدسي والاستبطاني محاولات خارجة عن نطاق العلم أو هي على أقل تقدير غير قادرة على كشف المعرفة الموضوعية التي هي مطلب البحث العلمي. ولقد أدى هذا الموقف من جانب العلوم الوليدة الى احتدام الجدل حول ثنائية التفسير ـ الفهم وحول ثنائية المعرفة الموضوعية ـ المعرفة الذاتية. وهو جدل ساهم فيه الفلاسفة والمفكرون من ذوي الميول التأويلية. وانحصر هذا الجدل في الاجابة على السؤال التالي: ما هي طبيعة المعرفة التي يكشف عنها التأويل؟ هل هي معرفة ذاتية أم موضوعية؟ وهو سؤال يثير تساؤلات

ضمنية ـ أو صريحة ـ حول علاقة العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية .

لم تكن وظيفة التأويل قبل شليرماخر تحمل أي معنى منهجي . فقد كانت وظيفة التأويل تنحصر في المساعدة في الكشف عن طبيعة مفردات النص وقواعده أو المساعدة في فهم النصوص الدينية (١٤). لقد كانت الهرمنيوطيقا حينئذ لا تتعدى الانطباعات العابرة . أما شليرماخر فقد حول الهرمنيوطيقا الى منهج عام . فالتأويل ليس انطباعا عابرا، وانما هو منهج يخضع لقانون عام يقوم على العلاقة بين الجزء والكل، أو بين الفردية والكلية أو بين الذات والموضوع . ويقوم هذا المنهج على فرضية بسيطة هي أن شكل التعبير يعكس بالضرورة الروح العامة للثقافة(١٥). وبذلك فقد أضحت الهرمنيوطيقا منهجا مستقلا هذا ان لم تكن قد تحولت الى علم مستقل بذاته .

ومع ذلك فلم تحقق هرمنيوطيقا شليرماخر الحلم الذي كان يراود فيلهلم ديلثي Dilthey (١٨٣٣ ـ ١٩١١) الذي كان يحلم باقامة نظام علمي لا ينتمي الى مجال بعينه من مجالات العلوم الاجتماعية ولكنه يحتويها جميعا في منهج واحد يميزها كنظام علمي مستقل بذاته أطلق عليه ديلثي علوم الروح Geisteswissenschaften . فهذه العلوم الروحية تتميز عن العلوم الطبيعية بموضوعها «فهي هيكل من المعرفة تطور متوازيا مع العلوم الطبيعية . . . بموضوع متميز. ويضم هذا الهيكل علوما كالتاريخ والاقتصاد والسياسة والدراسات القانونية والدينية ودراسات الأدب والشعر والموسيقى والفلسفة وعلم النفس . فكل هذه النظم المعرفية تشترك في حقيقة هامة هي أنها تدرس الجنس البشري . أنها تصف هذه الحقيقة وتحكم عليها وتتوصل بشأنها الى مفاهيم ونظريات . . . ومن ثم فإن امكانية تعريف هذه المجموعة من العلوم تتحقق من خلال اشتراكها في موضوع واحد هو دراسة الانسانية . وهذا هو ما يفرقها عن العلوم الطبيعية»(١٦). وجوهر الاختلاف في موضوع العلوم الروحية يكمن في أنه ليس مجرد انعكاس للأشياء الخارجية ـ الواقعية ـ في الوعي كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، ولكنه هو نفسه واقع داخلي ، أي أنه يتشكل في نطاق الوعي . ولذلك فان انعكاس الأشياء الخارجية في الوعي فيما يتصل بالعلوم الطبيعية (انطباعاتنا عن الطبيعة وشعورنا بجمالها) يمكن ضبطها والتحكم فيها من خلال التجربة واستخدام النماذج الرياضية .

ان الخبرة هنـا خبرة محدودة، ويمكن الحد منهـا بشكل أكبر من خـلال تطبيق شروط التجربة. ويختلف الأمر في العلوم الروحية. فالخبرة فيهـا لا تحدهـا حـدود، ولا يمكن ضبطها من خلال التجـريب. بل أن الخبرة experience (erlebins) هي مفتاح فهم موضوع العلوم الروحية. ان الواقع الذي تدرسه العلوم الـروحيـة ـ كما يقـول ديلثي قائم في الخبرة الداخليـة، فهـو في جـوهـره واقع داخلي، أو أنـه مفتـوح على الخبرة من الداخل (١٧). وبناء على ذلك فان منهج العلوم الروحيـة يجب أن يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، أنه منهج يقوم على الفهم والتأويل. وسنعـود الى تـوضيح اسس هـذا المنهج فيما بعد، وحسبنا هنا أن نكشف عن نوعيـة المعـرفـة التي كـان يسعى ديلثي الى اقامتها من خلال هذا المنهج.

قد يبدو لنا من ظاهر الأمر أن ديلثي، يسعى الى أن الـوصـول الى معـرفـة ذاتيـة من خلال منهج الفهم. والحقيقة أن ذلك لم يكن هدف ديلثي. لقـد بـدأنـا حـديثنـا عن وظيفة التأويل عنده بتوضيح رأيه في الفرق بين العلوم الطبيعيـة والعلـوم الـروحيـة لكي نؤكد حقيقة جوهرية في سعي ديلثي نحو اقامة علم للتأويل. هذه الحقيقة هي أنه كان يعتقد أن التأويل في العلوم الروحية هو الطريق نحو اقامة معرفة موضوعيـة ذات اسس مختلفة عن تلك القائمة في العلوم الطبيعية. فبالرغم من أن مـوضـوع العلـوم الـروحيـة كامن في الخبرة الداخلية، الا أن هـذه الخبرة يمكن أن تتمـوضـع (أو تتشكل على نحـو موضوعي) في التعبيرات البشرية التي تتجلى في النصوص المكتوبة أو الكلام. ان دراسة هذه التعبيرات تكسبنا معرفة موضوعية لها بعد تاريخي. ذلك أن علم التأويل لا يسعى الى دراسة التعبيرات البشرية في الآن بقدر ما يسعى الى دراسة الصـور المتمـوضعـة التي عبرت بها البشرية عن خبرتها عبر الزمن (والتي يعتبر الأدب والفنون المختلفـة خير ممثل لها).

ان هذا الموقف يكشف بجـلاء عن أن ديلثي قـد اعتبر التأويل في العلـوم الـروحيـة منهجا بديـلا للتفسير في العلـوم الطبيعيـة. بل أن ديلثي قـد ذهب الى أبعـد من ذلك عندما اعتقـد أن التأويل القـائم على الفهم (كمنهج للعلـوم الـروحيـة) يجب أن يتسم بالعالمية كمنهج العلوم الطبيعية تماما. فالمبادىء الابستومـولـوجيـة التي يتأسس عليهـا

علم التأويل يجب أن تخدم العلوم الروحية بنفس الطريقة التي خدمت بها مبادىء كنط فيزياء نيوتن. ولذلك يقال دائما أنه اذا كان كنط قد طور «نقداً للعقل النظري» فان ديلثي قد طور «نقدا للعقل التاريخي» (١٨). واشتمل تطوير ديلثي لمقولة «التاريخي» في مقابل مقولة «العقل» عند كنط على نقد لفلسفة كنط التي جعلت المقاولات العقلية سابقة منطقيا على المعطيات الحسية، فأهملت بذلك جانبين هامين من وجود الانسان وهما: الشعور والرغبة. وفي مقابل هذا النقد انطلق ديلثي من مقولة «التاريخي»، واعتبر أن الاقلاع من مقولة التاريخ يحقق فهما أشمل وأعمق، بل أنه يؤدي الى أن يصبح العقل ذاته جزءا من الحياة، بل أنه يحقق هدفا أشمل من ذلك هو أن يقيم للعلوم الروحية (التاريخية) موضوعا متميزا ومنهجا متميزا. ونسارع هنا بالاحتراز لكي لا يفهم من تحليلنا أن ديلثي كان معاديا للنزعة العقلية، لم يكن ديلثي معاديا للنزعة العلمية التي قادتها مبادىء كنط. بقدر ما كان باحثا عن خصوصية للعلوم التي تدرس المجتمع وتاريخه وثقافته، خصوصية تكسبها تميزها وتفردها ولكنها لا تخل بمنطق العلم وروحه. ولم يكن بمقدور ديلثي أن يعادي النزعة العقلية في عصر ضرب فيه العقل بجدوره في أرض كل معرفة. فليس هناك من شك ـ كما يؤكد انطوني جيندنز ـ في أن أراء «جون ستورت مل» و«اوجست كونت» قد تركت اثرا عليه بالرغم من انه كان ناقدا عنيدا لأرائهما في «وحدة العلوم» (١٩). وفي ضوء هذا التأثير فقد سعى الى أن يقيم من الهرمنيوطيقا منهجا علميا متميزا، يحقق نفس درجة الدقة والاحكام التي يحققها المنهج العلمي الذي دعا اليه ستورت مل وكنط، ويحقق شروط الموضوعية على اسس جديدة.

ويبدو أن الافراط في الدعوة الى الموضوعية لم تلاق قبولا من جانب فلاسفة التأويل ممن جاءوا بعد ديلثي. لقد انشغل ديلثي بامكانية أن يحقق الفهم التأويلي التوصل الى معرفة موضوعية بحتة بحيث ترقى العلوم الروحية الى مرتبة العلم. لقد أدى ذلك ـ على ما يبدو ـ الى موقف متناقض لم يستطع ديلثي نفسه حله: إذ كيف يمكن التوصل الى المعرفة الموضوعية بمنهج أقرب الى المسلك الصوفي المستغرق في الذاتية. وفرض تأمل هذا التناقض موقفا جديدا ولقد وجد فلاسفة الهرمنيوطيقا ضالتهم في مفهوم عالم الحياة Life - World عند فيلسوف الفينومينولوجيا الشهير هوسرل Hursserl . ويشير هذا المفهوم الى الاتجاه الطبيعي للخبرة بشكل عام وللخبرة العلمية بشكل خاص.

فخبرة الوجود في عالم الحياة هي التي تشكل أي مستوى للفهم، سواء أكان الفهم داخل عالم الحياة ذاته أو الفهم العلمي. لقد أدى الانطلاق من مفهوم الخبرة الوجودية الى أن ينحو التأويل منحا مغايرا لذلك المنحى الذي سلكه ديلثي، فلم يعد التأويل هنا طريقا لاكتساب معرفة موضوعية، بل أصبح طريقا لاكتساب معرفة ملائمة تعمق فهمنا لوجودنا. ولقد اتضحت هذه الرؤية لوظيفة التأويل عند هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ومن بعده جادامر (١٩٠٠ -).

لقد أكد هيدجر في كتابه الوجود والزمن Being and Time[٢٠] الصادر عام ١٩٤٩ على أن التأويل لا يجب أن يتجه نحو الكشف عن المعرفة الموضوعية، فهذه المعرفة الموضوعية لن يكون لها من قيمة، إلا اذا كانت معرفة مفيدة (أو ذات معنى لوجودنا). ولعلنا نفهم الاطروحات التأويلية التي قدمها هيدجر إذا بدأنا من تفرقته بين نوعين من الوجود، ١- الوجود في العالم أو الانغراس في العالم (وهو ما تعبر عنه الكلمة الالمانية Dasein والتي ترجمها البعض الى العربية بالآنية أو الوجود المتعين)[٢١]، ٢- والوجود مع الآخرين، ويشير الأول الى الوجود الانساني بعامة، أما الثاني فيشير الى الوجود الفردي في تفاعله مع العالم. ويحمل الوجود الانساني تأويله الخاص، فالفهم عنصر مؤسس لهذا الوجود «فالانسان الموجود هناك (الآنية) هو وحده من بين سائر الموجودات القادر عن التساؤل حول وجوده ومن ثم فهو الوحيد القادر على الفهم. فلا يكفي أن نقول عنه أنه يكون وحسب بل ينبغي أن نتنبه دائما الى أنه هو الموجود الذي يهتم بوجوده».[٢٢] فكأن هيدجر هنا يحاول أن يؤكد أن العالم ذاته يتأسس على ضرب من الفهم، أنه يحمل تأويلاته الخاصة. ولذلك فان أي فهم علمي له لابد وأن ينطلق من هذا المستوى الأول من الفهم.

ويأتي المستوى الثاني من الفهم عندما تتدخل الذات لفهم الوجود وتأويله. فالذات في وجودها مع الآخرين تسعى الى تحقيق مستوى أفضل لهذا الوجود، ولذلك فانها تتجه نحوه بالفهم والتأويل. وعندما تتجه نحوه بالفهم والتأويل فانها لا تحقق ذلك من خلال تعابير موضوعية منفصلة عنها، وانما تحقق ذلك من خلال خبرتها بعالم الحياة الذي يتشكل فيه وجودها. أن أي فهم للوجود (الآنية) لابد - إذن - أن ينطلق من

مجموعة الافتراضات والمقولات القبلية التي تشكل ما اطلق عليه هيدجر افق الفهم ho-rizon . فكل فهم ـ ومن ثم كل تأويل ـ لابـد وأن ينطلق من بنـاء مسبق يحدد الافق الذي تتجه نحوه عمليـة الفهم[٢٣]. وتلك أهم نقطة خـلافيـة مع ديلثي. فـالفهم التأويلي ليس عملية موضوعية، بل أنها عملية ذاتية بحكم تعريفها ومنطلقـاتها. تبـدأ من الذات الفاهمة التي لها بناؤها التأويلي الخاص وتنتهي الى الوجود لوصفه، والكشف عن الأسس التي يقوم عليها.

والفهم هنا ليس غاية في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحسين الوجـود وتخليصـه من مكبلاته. لم تعد الهرمنيوطيقا هنا منهجا لتكوين معرفة موضوعية، وانما اضحت منهجا لتعميق الوجود الانساني والوصول به الى مستوى أفضل. أن الوجود الانساني يستغرق في زمانه الخاص، أو في تاريخية، فالوجود (الآنية) هـو وجـود تـاريخي «ان الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين»[٢٤]. ومن ثم فان الوظيفة الأساسية للفهم التأويلي هي وصف الـوجـود من أجل الكشف عن هـذه التـاريخيـة التي تكبل الوجود. فالفهم هنا ليس وسيلة منهجية بقدر ما هو وسيلة وجودية. بل أن جادامـر ـ الذي طور أراء هيدجر في هذا الصدد ـ قد ذهب الى أبعد من ذلك عندما أعتبر المنهج ـ بالمعنى الذي حددته قـواعـد ديكـارت وكنط ـ وهـو وسيلـة تكبل عمليـة البحث عن الحقيقة اكبر مما توصل اليهـا.[٢٥] ومن ثم فان الفهم التأويلي ليس مقـولـة منهجيـة بقدر ما هو وسيلة لفهم معنى الوجود في العالم. يقول جـادامـر «لم يعـد مفهـوم الفهم مفهوما منهجيا، كما لم تعد عملية الفهم ـ خلافا لمحاولة ديلثي تأسيس العلوم الانسانية على اسـاس هـرمنيـوطيقي ـ عمليـة معـاكسـة تتبع مجرى الحيـاة من أجل البحث عن المثالية، انما الفهم هو الطابع الأصلي لوجود الحياة ذاتها».[٢٦]

ان جادامر لا يسعى الى رفض العلم والموضوعية العلمية ولكنه يؤكد على أن الطريق الذي نألفه في المنهج العلمي الصارم في موضوعيته ليس هـو الطـريق الـوحيـد لكشف الحقيقة. ليست هناك ـ من ثم ـ علاقة بين المنهج بقواعـده الصـارمـة وبين الحقيقـة. ولذلك فان عدم الاعتماد على قواعد المنهج العلمي لا تعني عدم القدرة على التوصل الى الحقيقة. ويكون لذلك أهمية خاصة عندما يتصل الأمر بطبيعة الوجود الانساني فالمنهج

لا يكشف حقيقة هذا الوجود بقدر ما يخلق هوة بين الذات الفاهمة والعالم، أو أنه ـ اذا استخدمنا لغة جادامر ـ يخلق تبعيدا بين الذات والموضوع. ان الطبيعة الخاصة للوجود الأنساني تجعل التنظير في العلوم الانسانية ضربا من اعادة صياغة الخبرة، أي اعادة صياغة ما هو قائم بالفعل على مستوى الخبرة في عالم الحياة. ولا يتنافى هذا مع امكانية التوصل الى معرفة عامة أو عالمية، ذلك أن الفهم اذا نجح في أن يتعرف على الخصائص العامة للخبرة العالمية فان بامكانه أن يتوصل الى معرفة لها طابع العمومية. ولكن الأهم من ذلك ـ في البحث الهرمنيوطيقي ـ أن المعرفة التي يكشف عنها التحليل الهرمنيوطيقي هي معرفة لها أهمية وجدوى في حياتنا المعاصرة المثقلة بالمشكلات، والتي غلب عليها الطابع العقلاني والتكنولوجي، ان الهرمنيوطيقا لا تناوىء العقل، ولكنها تبحث عن نوع جديد من العقل يخالف العقل التكنولوجي والميكانيكي الذي سيطر على مقدرات الحضارة. انها تدافع ـ كما يقول جادامر ـ عن العقل السياسي والعملي ضد سيطرة العقل التكنولوجي القائم على العلم» (٢٧).

ويكاد تترادف عملية الفهم التأويلي هنا مع مفهوم الوعي، حيث تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي تعميق فهمنا (أو لنقل بتحفظ وعينا) بالطابع الحدسي للأشياء الداخلة في حدود خبرتنا، ومن ثم خلق ضرب من العقل الفاهم (أو الواعي) ازاء عالم التكنولوجيا. في هذه الحالة تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي أن يفهم الانسان ذاته ووجوده، وهو لن يكون قادرا على تكوين أية معرفة ذات معنى الا اذا فهم ذاته أولا. وتلك هي القضية التي أكدها الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور paul Ricoeur عندما قال «اذا لم أتمكن أن أفهم نفسي بشكل أفضل من خلال فهمي للآخرين، فانني لن أتوصل الى شيء ذي معنى. فاذا لم يكن المعنى جزءا من فهم الذات فانني لن أعرف ما هو المعنى» (٢٨). وهذه صياغة تدمج الذات في الموضوع دمجا، وتضعها في عملية حوارية (أو جدلية) بحيث لا تستطيع الذات أن تفهم نفسها الا بفهمها للموضوع، ويظل الموضوع غير ذي معنى اذا لم تذوب الذات في داخله بالفهم، ان مهمة الهرمنيوطيقا هنا تتجاوز تشييد المعرفة العلمية الى السعي نحو تحقيق وجود أفضل للانسان في هذا العالم.

ومع أن هذا التحديد لوظيفة الهرمنيوطيقا قد أخرجها من دائرة البحث عن المعرفة الموضوعية الى دائرة أوسع تتصل بتجويد نوعية الحياة، إلا أن هذا الهدف لم يرق لانصار الاتجاه النقدي من أمثال هبرماس Habermas، الذي كان يرى في هذه الصياغة جنوحا مثاليا يهمل العوامل المادية التي تشكل الوجود (٢٩)؟ فربط التأويل بالبحث عن نوعية أفضل من الوجود يفترض أن الانسان حر يمتلك وعيه بنفسه ويحدد مصيره بنفسه. ان الانسان على العكس من ذلك مكبل لا بقيود الطبيعة فحسب بل بقيود البيئة التي يخلقها الانسان بنفسه. ان الحضارة الرأسمالية تفرض على الانسان أغلالا تضرب حوله حصارا، وتكبل قدراته الابداعية. وفي هذه الظروف فان مهمة العلوم الانسانية تتحول الى مهمة نقدية، حيث تتجه نحو نقد الايديولوجيا وكشف استارها في محاولة لمساعدة الانسان على تحديد مصيره بنفسه. ولتحقيق هذه المهمة، فاننا لا يجب أن نهمل في فهمنا للعالم جوانبه الموضوعية. فالوجود البشري لا يفهم فقط من خلال بنائه الداخلي، أو من خلال فهم نوايا الفاعلين فيه، وانما من خلال فهم السياق الموضوعي الذي يحوي هذه الأبنية الداخلية. فالوجود بناء كلي لا يمكن أن نفهم منه جزءاً دون الآخر. ولذلك فإن فهمه على هذا النحو الكلي يتطلب حل هذا التوتر بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية.

ويطرح هبرماس لحل هذه المشكلة ما اسماه العلم الاجتماعي الجدلي الذي يسمح لنا بفهم موضوعي للمعنى الذاتي. ويتخذ هذا العلم الجدلي موقفا وسطا بين موضوعية العمليات التاريخية والدوافع الذاتية الكامنة خلفها. ومن ثم فانه يقوم على الجمع بين أدوات البحث الامبيريقي الذي يحاول أن يكشف عن القواعد الخارجية المنظمة للسلوك وبين الفهم أو التأويل الذي يسعى الى الكشف عن الأبنية الداخلية التي تعمل هذه القواعد الخارجية على ضبطها، وذلك بهدف اكتساب معرفة تسعى الى تحرير الانسان وتخليصه من مكبلات عالمه المادي. أن هبرماس هنا يعترف بمقولة ديلثي في البحث عن المعرفة الموضوعية، ولكنه يختلف معه في طريق الوصول اليها وفي هدفها. انه لا ينكر امكانية الاستفادة من مناهج التفسير في العلوم الطبيعية في فهم جوانب من السلوك الانساني. إن هذه المناهج تمكننا من الكشف عن الضوابط الموضوعية في الطبيعة. في حين تسعى الهرمنيوطيقا الى فهم الأبنية الذاتية الداخلية. وهذه المعرفة

بجوانبها الذاتية والموضوعية ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة نحو تحرير الانسان وتقدمه.

ان هبرماس هنا لا يقدم توفيقا بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية، ولكنه يطرح اطارا لعلم مختلف عن كليهما ولكنه يستفيد من كليهما. انه العلم النقدي التي تتمحور المعرفة فيه حول «مصلحة الانعتاق» من مكبلات السلطة. فاذا كانت العلوم التجريبية التحليلية تهتم بالجوانب الموضوعية للذات كما تتجسد في العمل ويقوم منهجها على التنبؤ والتنظيم، واذا كانت العلوم التاريخية تسعى الى دراسة الجوانب التفاعلية للذات عن طريق الفهم، فان العلم النقدي الجدلي يسعى الى تحقيق انعتاق الذات من قيود السلطة مستعينا بما تتيحه العلوم التجريبية والعلوم التاريخية من أساليب.

تناولنا حتى الآن معنى التأويل ووظائفه، وننتقل الآن الى التعرف على مسلك التأويل، أو الطريق الى اكتساب المعرفة في عملية التأويل.

ثالثا ـ الطريق الى الفهم: دائرة التأويل:

ما هو السبيل الى فهم العالم؟ أو كيف يتصل الباحث بموضوع بحثه؟ أن الاجابة على هذين السؤالين لا تكشف فقط عن تميز منهج التأويل عن المنهج الوضعي التفسيري، بل تكشف أيضا عن تطور منهج التأويل نفسه بدءا من ديلثي وحتى المدرسة الفرنسية المعاصرة. لا شك أن منهج التأويل ينظر الى موضوع دراسته نظرة تختلف عن المنهج التفسيري الوضعي الذي يدعو الى الدراسة الخارجية للمعطيات الاجتماعية. والذي يميز هذا المعطى الاجتماعي بقابليته للملاحظة وبكشفه عن مؤشرات خارجية قابلة للقياس. انه المنهج الذي عبرت عنه بجلاء اطروحة دوركايم المنهجية حول «دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء أو كأنها أشياء» (٣٠) لقد نحا المنهج التأويلي منحى مغايرا، فلم يفترض انفصالا بين الباحث وموضوع بحثه، ومن ثم فقد عرف هذا الموضوع من خلال ماهيته الداخلية، وقدم اسلوبا منهجيا تنصهر فيه الذات الباحثة في موضوع بحثها بدلا من النظر اليه من الخارج باعتباره «شيئا

خارجيا». على أن الموقف الهرمينوطيقي لا يتلخص بهذه الدرجة من البساطة. فبالرغم من اتفاق فلاسفة التأويل على أمور عديدة إلا أن موقفهم يكشف عن قدر من الخلاف يعكس تتبعه تطور فكرة التأويل وامكانياتها المنهجية.

لقد اعتبر ديلثي أن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية قائم في الخبرة الداخلية، وهي لا تكتشف الا من خلال الفهم التأويلي. ويعرف ديلثي الفهم التأويلي بأنه «العملية التي نتعرف من خلالها على صورة داخلية من خلال العلاقات التي تأتي الى الخارج عبر الاحاسيس» أو هو «العملية التي من خلالها يستوعب بنية نفسية من خلال الاشارات التي تشكل مادة حسية وتعبر عن هذه البنية النفسية»(٣١). ويعني هذا التعريف أن الفهم هو محاولة لتجاوز الأشياء الظاهرة التي يمكن ملاحظتها، والتعمق خلفها. وتتحقق هذه العملية اذا ما تمكن الباحث من شيئين: الاول، اعادة معايشة الخبرة، فالخبرة لا تفهم فهما داخليا إلا باعادة تصورها وتصور ما تحمله من افكار ومشاعر. ويتم ذلك عن طريق عملية تقمص وجداني يستدمج فيه الباحث خبرة الآخرين ويستوعبها في داخله. والثاني، العثور على الاشارات أو العلامات التي تنتجها الخبرة، والتي تعمل بمثابة الظواهر المشيئة الكاشفة عنها والمجسدة لتاريخيتها. وتلك التعبيرات تمكن من التقمص الوجداني للخبرة. وتتمثل هذه التعبيرات في النصوص المكتوبة (النصوص الأدبية والأعمال الفنية). ولا شك أن هذين العنصرين في عملية الفهم متكاملان. فلن تستطيع الذات الفاهمة أن تقوم بعملية التقمص الوجداني إلا اذا عثرت على التعبيرات الملائمة، والا اذا استدمجت هذه التعبيرات بشكل يمكنها من اعادة انتاج الخبرة مرة أخرى.

وبالرغم من أن رؤية ديلثي هذه تقوم على افتراض أن المعرفة التي تنتج هنا تحقق درجة من الموضوعية، إلا أن عملية الفهم تدمج الذات في الموضوع دمجا، وتخلق علاقة «ذوبان» بين الباحث وموضوع بحثه. فذات الباحث هنا تعمل بمثابة مصفاة تعبرها التعبيرات في عملية انتاج الخبرة. ولا تتم عملية الفهم بشكل واحد، أو بطريقة واحدة في كل الظروف. فدرجة الفهم تتحدد دائما وفقا لدرجة الاهتمام، أو قل درجة الاستغراق في الموضوع. فكلما كان الاهتمام قويا كلما دخل الباحث الى أعماق الموضوع

وعايش الخبرة معايشة كاملة، وهذه هي اقصى درجات الموضوعية. ان تحقيق الموضوعية هنا تعني ايجاد حالة تطابق تام بين الخبرة كما ظهرت في الواقع وبين الخبرة كما اعيد انتاجها من خلال الباحث، وتلك حالة يصعب تحقيقها ان لم يكن تحقيقها مستحيلا. ولذلك فان عملية الفهم عند ديلثي هي عملية ذاتية. فالباحث لا يمكن مطلقا ان يتحول الى وسيط محايد في عملية الفهم. فالخبرة التي يعيد انتاجها او يعيد تقمصها سوف تخرج بالضرورة وهي مثقلة برؤيته الخاصة.

وربما يكون هذا هو السبب في افتراض الذاتية في دائرة التأويل من قبل الفلاسفة الذين جاءوا بعد ديلثي. فالفهم عند هيدجر عنصر مؤسس للوجود ذاته، ومن ثم فان أية محاولة للتعمق في فهم الوجود لابد وأن تبدأ الأبنية السابقة على الفهم Forest-ructure of understanding التي تشكل أفقه. وتسير عملية الفهم التأويلي في خط دائري يبدأ من الذات (التي تمثل مستوى من الوجود) وينتهي الى العالم (الذي يمثل مستوى آخر للوجود) ويرتد الى الذات مرة أخرى. ويبدأ التأويل عندما يتكشف الوجود الخارجي للذات المدركة أو الفاهمة. فلم ينكر هيدجر امكانية أن يتجلى الوجود في تعبيرات خارجية. فقد كان يعتقد فيما اعتقد فيه فلاسفة الفينومينولوجيا من أن الموجودات تكشف عن نفسها أو تظهر: وان كل «اتصال أو تعامل مع الموجودات لا يتم الا اذا خرج الموجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه... وأن كل قول نعبر به عن الموجود لا يكون ممكنا الا اذا سبقه ظهور هذا الموجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية اساسية فيه». (٣٢) ويكشف الوجود عن نفسه من خلال وسائط أو تعبيرات، تشكل اللغة. واللغة ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة وانما هي طاقة وجودية تنظم العالم والانسان معا. فالمشاركة في اللغة هي التي تمنح الوجود معناه، وهي التي تعبر عنه. واللغة كطاقة وجودية تصبح مصدرا للمعرفة، وهي مرآة كاشفة يمكن من خلالها الانفتاح على المعنى الكامن لا في الوجود الحاضر فقط بل في الوجود التاريخي أيضا. فالتأويل لا يكتمل الا بالانفتاح على الزمن كبعد مؤسس للوجود. (٣٣).

وعندما يتكشف الوجود للذات المدركة، فان فهمها له ينحصر في القدرة على ادراك الاحتمالات الوجودية للفرد (للذات) في سياق وجوده في العالم. وهو ادراك مشبع

بالذاتية طالما أنه يبدأ من المسلمات القبلية للوجود الذاتي. وعندما يتحقق قدر من الفهم للوجود في العالم، فان الذات الفاهمة تحقق وجودا أفضل، أو هي تدرك أفضل الاحتمالات الوجودية لها. ان عملية الفهم - بهذه الصياغة - هي حوار بين الذات والموضوع.

ولقد اتضحت فكرة الحوار بين الذات والموضوع في الصياغة التي قدمها جادامر. لقد أكد جادامر على أن خبرة الفهم ليست خبرة احادية كما في العلم (حيث يتحول الموضوع الى كيان صامت لا يخاطب الذات المتفاعلة معه)، كما أنها ليست خبرة جدلية بمفهوم هيجل (حيث تدخل الذات في تناقض جدلي مع الموضوع)، وانما هي خبرة حوارية dialogical. فعندما نتعامل مع موضوعات الفهم - وهي غالبا ما تكون نصوصا مكتوبة - فاننا ندخل معها في حوار ينتهي الى ذوبان الذات في الموضوع والعكس. ان الموضوع ليس كيانا جامدا، وانما هو طاقة وجودية. ولذلك فان النصوص التي نفسرها تتحدث الينا بوصفها اشكالا لغوية وجودية، ونحن لا نتعامل معها من فراغ بل ننظر اليها خلال تحيزاتنا وخبراتنا السابقة. ان اللغة تتحدث عن وجودها الخاص. ومن ثم فان لها وجود مستقل عن الأفراد، ولذلك فان النصوص يمكن أن تفهم كمنتجات ذات معنى دون تكوين معرفة خاصة عن مؤلفيها. فاللغة لا تخلق بشكل قصدي من جانب متحدثيها ولكنها وسيط عام للوجود الاجتماعي.(٣٤)

ان الفهم التأويلي هنا هو حوار متصل بين الذات والموضوع. واذا كان المرء منا يعدل من طرائقه واستراتيجياته في الحوار، فان عملية الفهم تتطلب هذه المراجعة. فكلما راجعنا انفسنا كلما تكشف لنا النص بشكل أفضل، وكلما تجلت لنا طاقته الوجودية. ولقد أطلق جادامر على دائرة التأويل هذه عملية انصهار الافق Fusion of horizon، وهو تعبير يدل على هذه اللغة الحوارية بين المفسر وبين النصوص التي يفسرها. انها لغة يتحول فيها النص الى كائن وجودي حي، له أفقه الخاص، ويتحول فيها المفسر الى محاور من الطراز الأول والى لاعب من الطراز الأول، فهو يغير دائما من استراتيجياته واساليبه الحوارية. وجوهر الانصهار التأويلي هذا، هو انصهار بين الماضي والحاضر، أو قل تواصل وجودي بينهما. فالأفق الذي تنطلق منه الذات الفاهمة

يرتبط بوجود الحاضر، أما النصوص التي تتجه هذه الذات الى تأويلها فتشتمل على أفق (أو آفاق الماضي). والهدف في النهاية هو تعميق وجودنا بالحاضر وفهمنا له. والمحقق أن جادامر قد اعتبر أن «الوعي التاريخي» الذي ينتج عن خبرة الفهم هو المشكلة الرئيسية في البحث الهرمنيوطيقي. (٣٥)

والمحقق أن هذا الوعي التاريخي لا يمكن أن يصل الى مداه، طالما أنه مقيد بحدود الفهم. فالفهم عملية متصلة لا تنتهي، طالما أنها حوار بين آفاق التراث في الماضي وبين الرؤى المعاصرة لأفق الحاضر. ان هذا الحوار لا ينقطع، بل أن كل محاولة جديدة للفهم تنضاف الى التراث وتفتح فيه آفاقا جديدة ـ تشارك في حوار الفهم المستمر. ان الفهم هنا عملية متصلة لا تكتمل. فكشف الحقيقة يرتبط دائما بتواصل الحوار وتبادل التقاليد. ماذا عسى اذن ان يكون الوعي الناتج عن هذه العملية غير المكتملة للفهم؟ لا شك أنه وعي تاريخي ناقص، لا يتشكل على نحو مطلق، وانما يرتبط بشروط موضوعية لا تضع حدودا على امكانياته فقط، بل يمكن أن تكبله وتتركه عند مستوى معين. وذلك هو جوهر الخلاف بين جادامر وبين هبرماس، ذلك الذي كشفت عنه المناظرة المشهورة بينهما والتي اشتهرت في تاريخ الدراسات النظرية «بمناظرة هبرماس وجادامر». (٣٦)

لقد نقد هبرماس هرمنيوطيقا جادامر لأنها جنحت نحو المثالية، فوقعت في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الوضعية عندما فصلت المعرفة عن المصلحة، ومن ثم فقد فصلتها (أي المصلحة) عن الوعي التاريخي (٣٧). لقد وافق هبرماس على أن نتخذ من اللغة مادة للدراسة والبحث في عملية الفهم، ولكنه لم يفعل ذلك بطريقة صورية مثالية. ان الذات التي تتفاعل وتتواصل عن طريق اللغة، لا تتحرك في عالم رمزي صوري قدر تحركها في اطر واقعية. ان التفاعل الاجتماعي لا يمكن فهمه بمعزل عن مقولتي العمل والسلطة. فالعمل هو شرط من الشروط الموضوعية التي تحدد مجال حركة الذات ونطاق نشاطها، كما أن السلطة تشكل اطار ضابطا لهذه الحركة. ان هذه الظروف لا تترك الذات تتفاعل بتدفق وتلقائية، ومن ثم فانها لا تتركها سوية، بل تؤثر تأثيرا بالغا على بنيتها الايديولوجية فتصيبها بتشوهات تشبه تلك التشوهات التي كان

فرويد يحاول اكتشافها في البناء اللاشعوري للمريض. ولقد كرس هبرماس جهـدا كبيرا لشكل هـام من أشكـال هـذا التشـوه في البنـاء الايـديـولـوجي، ذلك هـو الاتصـال (التـواصل) المشـوه Distorted Communication والـذي يحدث في البنـاء اللغوي.

ان اللغة هي اسلوب عام من أسـاليب التـواصل مع الآخـرين، ولكن الشروط التي يتم فيها هذا التواصل (ظروف العمل والسلطة) يفتت من عضد المقدرة اللغوية، فيأتي الأداء اللغوي للذات الفاعلة مشوها ومبتورا. ان عملية التواصل اللغوي قـد تخلـو من التشوهات لو أنـه يتم وفقـا لشروط صحيـة. ولقـد حصر هبرمـاس الشروط الصحيـة للتفاعل في ثـلاثـة هي: ١ـ تحقيق اجماع عـام من خـلال النقـاش العقلي، ٢ـ التفهم العميق المتبادل من جانب المشاركين في التفاعل، ٣ـ الاعتراف المتبـادل بـالحق المشروع في النقاش. ان الشروط الواقعية التي يتم فيهـا الاداء اللغـوي تختلف عن هـذه الشروط الافتراضية، ومن ثم يأتي الأداء اللغوي مثقـلا بـالتشـوهـات، هي تشـوهـات تنـاظـر التشوهات المرضية التي تهتم بها مدرسـة التحليل النفسي (على المستـوى الفـردي). ان المحادثة العملية التي تتم بين فـردين مثـلا تختلف عن المحـادثـة النظـريـة التي يمكن تصورها وفقا لمثاليات التفاعل. فـالتفـاعـلات اليـوميـة التي تقـوم على عمليـة التفهم المتبادل للأدوار والمكانات والقواعد (وهو ما يطلق عليه هبرماس الذاتية المتبـادلـة in-ter - Subjectivity تــرتبط بأشكــال مـن الحوار (التخــاطــب) ذي بنيــة مزدوجة double Structure. ويشير هذا المفهوم الى الازدواجية الكامنـة في الحوار اللغوي (الكلام) بين المحتـوى الافتراضي لـه وبين مـا يتم التعبير بـه في الـواقع. فهـذا المحتوى الافتراضي يتم التعبير عنه بأساليب مختلفة من الكلام، فيأتي هذا الأخير مثقـلا بالتأكيدات أو الأوامر أو التبريـرات النظـريـة، أو التأكيـد على المحـرمـات، او ابـراز الجماليات الفوقية. وكأن هبرماس يريد أن يقول هنا أن مكبلات الحياة الاجتماعية تكـاد تكبل التواصل اللغوي، فتخرجه عن طابعه الافتراضي، وتحيله الى تواصل مشوه به كثير من اساليب الالتواء أو القهر أو غيرهما التي يستخدمها الفاعلـون لتحقيق أهـدافهم في ضوء الظروف التي يتفاعلون فيها.

ماذا عسى أن يكون الفهم هنا؟ ليس الفهم وحده، بل الفهم الهرمنيوطيقي، والعلم الوضعي كلاهما يستخدم لتحقيق مهمة النوع الثالث من المعرفة التي اسماها هبرماس بالمعرفة النقدية. ليست المهمة هنا مهمة فهم، بقدر ما هي مهمة نقدية لكشف أستار هذا التشوه الايديولوجي. وما أشبه المهمة النقدية هذه بمهمة المحلل النفسي، الذي عليه ان يتعمق في أغوار اللاشعور لينقيه من شوائبه وتشوهاته. أن الذات الناقدة عليها أن تنقد البناء الايديولوجي الذي يخلق هذه التشوهات ويعمل على استمرارها. ان مهمته هنا مهمة تحليلية وتركيبية في آن. ان عليه ان يفكك هذه البنية ويعيد تركيبها وفقا لأطر افتراضية، وما هذه الأطر الا البحث عن الحالة الافتراضية للتواصل الانساني السليم. ولهذه العملية بعد تاريخي، ذلك أن أشكال التشوه في البناء الايديولوجي الراهن لا تكتشف الا من خلال تكويناتها التاريخية، تماما كما يفحص المحلل النفسي تاريخ المريض. ومن ثم فان الوعي الذي يتشكل من خلال الجدل النقدي هو وعي تاريخي بالضرورة.

ويتضح من العرض السابق أنه بالرغم من الاختلاف بين فلاسفة التأويل حول مسلك التأويل ومجراه، الا أنهم يتفقون على أن اللغة هي محور أساسي لعملية التأويل، وأن الفهم التأويلي هو عملية أبعد من فهم ما هو ظاهر من الأشياء من حيث أنها عملية موجهة الى الأبنية الداخلية غير المرئية حتى وان كانت تكشف عن نفسها في اشارات اللغة، وأن الفهم عملية ذاتية يصعب على المرء فيها أن يتخلص من آفاق عقله وتراثه، وأن الفهم عملية تتجه نحو تجويد الوجود بما فيها وجود الباحث ذاته، وان العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ليست علاقة انفصام وتباعد بقدر ما هي علاقة توحد وتقارب وأن أي تباعد للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة. ولسنا هنا في معرض البحث عن أوجه الاختلاف والتشابه بين فلاسفة التأويل، ولكننا نمهد للاجابة على سؤال هام وجوهري في بحثنا هذا: الى أي مدى ترك هذا الجدل حول التأويل آثاره على علم الاجتماع؟ ذلك هو السؤال الذي نعرض له فيما تبقى من هذا المقال.

رابعا ـ علم الاجتماع واشكاليات التأويل

الشيء المحقق أن علم الاجتماع لم يكن على وفاق مع النظرة التأويلية في بداية نشأته. فقد اتهم اصحاب نظرية التأويل علماء الاجتماع الأوائل ـ خاصة من أنصار المذهب الوضعي ـ بأنهم غير قادرين على تخطي المشاهدات المنظورة الى ما ورائها، وأنهم أضفوا طابع الشيئية والخارجية على موضوع دراستهم. وهم بذلك الغوا أية امكانية للفهم أو التأويل خارج حدود ما هو منظور. ولعل ذلك هو السبب في اتخاذ موقف مناوىء لعلم الاجتماع وتفسيراته من جانب اكثر رواد الهرمنيوطيقا شهرة، وهو فيلهلم ديلثي. ولقد تبدى هذا الموقف في الوصف الذي أطلقه ديلثي على تفسير اوجست كونت للتاريخ. فقد وسم هذا التفسير بأنه ضرب من الميتافيزيقا النابعة من تبني المنهج الطبيعي في العلم وتطبيقه على ظواهر غير طبيعية. ولقد كتب ديلثي حول هذا يقول «ان اعتراضي على علم الاجتماع يتعلق بأنه فرع من فروع المعرفة يحاول ان يستوعب تحت مسمى علمي واحد كل ما يحدث في المجتمع البشري». أنه علم يحاول أن يفرض اطارا تفسيريا تماما على الواقع التاريخي ككل، فيأتي تفسيره مفارقا للواقع، أو ميتافيزيقيا، وتنبع الميتافيزيقا في علم الاجتماع من أنه يحاول أن «يفسر الدين والأخلاق والفن والقانون من وجهة نظر المجتمع، وأن يكشف عن التضامن والتباين والتكامل داخله، وأن يدرس تضامن المصالح وتقدمها نحو نظام عام يقوم على مبدأ المصلحة العامة المشتركة». (٣٨)

لقد كان من الطبيعي أن يعاند ديلثي منهج علم الاجتماع في صياغته الوضعية طالما أنه كان يبحث «للعلوم الروحية» عن صياغة منهجية خاصة تختلف عن منهج العلوم الطبيعية الذي تبناه الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع. ومع ذلك فان هذا الجفاء بين الهرمنيوطيقا وعلم الاجتماع لم يستمر طويلا. ولقد جاءت همزة الوصل من أحد تلاميذ ديلثي المخلصين، وهو ماكس فيبر. ويتمثل الاسهام الذي حققه فيبر في هذا الصدد في أنه لم ينجح فقط في تقريب شقة الخلاف بين التفسير السببي للظواهر (الذي تبناه علماء الاجتماع الاوائل) وبين الفهم التأويلي (الذي تبناه ديلثي كمنهج للعلوم

الروحية)، بل نجح أيضا في أن يدخل منهج الفهم الى دائرة الأفعال الاجتماعية بعد أن كان حكرا على تأويل النصوص الدينية والفنية. لقد عرف فيبر علم الاجتماع بأنه محاولة «الفهم التأويلي للفعل الاجتماعي الذي توصلنا الى التفسير السببي لمجراه ونتائجه»(٣٩). ان اتخاذ الفعل وحده للتحليل يكشف عن موقف مغاير للموقف الوضعي الذي يتخذ من الحقيقة الاجتماعية وحدة للتحليل. ويدرس الفعل من خلال الفهم الذي لم يختلف كثيرا في معناه الفيبري عن معناه عند ديلثي (الرؤية التعاطفية أو التقمص الوجداني للموقف الذي يوجد فيه الفعل). ولكن الفهم عند فيبر يمكن أن يكشف عن العلاقات السببية، ومن ثم فانه ينتهي الى نفس نوع المعرفة الذي تقدمه العلوم الطبيعية. ان عملية تفسير معنى الفعل الاجتماعي تهدف الى نفس مستويات الدقة والتحقق التي تسعى الى تحقيقها العلوم الطبيعية. ان عملية الفهم التأويلي لمعاني الأفعال لا تقف عند المستوى السطحي البسيط، وانما تحاول أن تسعى الى ما أسماه فيبر بالكفاية السببية للفهم، والتي تعني أن الفعل يحتمل أن يظهر على هذا النحو وفقا للأطر المعروفة للخبرة(٤٠). وهكذا يوصلنا الفهم الى مقولات نظرية عامة تماما كمنهج العلوم الطبيعية، فالغاية هنا وهناك واحدة وهي التوصل الى علاقات سببية.

لقد انشغل فيبر اذن بالربط المنطقي بين «الفهم» و«التفسير». فبالرغم من أنه كان متعاطفا مع طموح ديلثي في تأسيس منهج مستقل للفهم، إلا أنه كان يهتم أيضا باقامة تعميمات عن الأفعال الجمعية تتصف بالموضوعية والدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وأدى الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال الى فتح علم الاجتماع على عالم التأويل. وبالرغم من أن المنهج الوضعي الذي تبناه كونت ظل اساس صلبا لتطور المناحي النظرية والمنهجية الاكثر سيطرة في عالم السوسيولوجيا، إلا أن الطريق الذي سلكه فيبر قد خلق داخل علم الاجتماع تيارا نظريا ومنهجيا(٤١)، توازى مع تيارات مختلفة في علوم اجتماعية اخرى نبعت هي الأخرى من الانفتاح على عالم التأويل (ونذكر في هذا السياق الصور المختلفة لمدرسة التحليل النفسي في علم النفس، والصور المختلفة من المدرسة البنيوية في الانثروبولوجيا، والصور المختلفة للماركسية في الاقتصاد السياسي). لقد توازت هذه التيارات مع التيار الذي بدأه فيبر، ولكنها التقت عند نقاط معينة، وكلما التقت أفرزت اشكالا جديدة من الفكر، وفتحت الآفاق نحو

استكشاف عوامل ارحب في مجال العلوم الانسانية. ولعل السبب في ذلك يرجع الى الانفتاح على فلسفة التأويل. لقد أدى الانفتاح على فلسفة التأويل والاستفادة من امكانياتها المنهجية، أدى بواحد من أكثر علماء الاجتماع المعاصرين شهرة وأغزرهم انتاجا ـ وهو الانجليزي انتوني جيدنز ـ الى القول بأن النظرية الاجتماعية ـ ويعني بها نظرية العلوم الاجتماعية كلها وليس علم الاجتماع فحسب ـ يجب أن تتخذ من فلسفة التأويل اطارا موجها لها. فالتأويل يدخل الى مجال النظرية الاجتماعية من طريقين: الأول، أن النظرية الاجتماعية تدرس عالما اجتماعيا يحمل تأويله الخاص بالنسبة للمشاركين فيه، والثاني، ان المنظر يجب عليه أن يشارك في هذا العالم الاجتماعي ليتمكن من وصفه وصفا صادقا، فالعلم الاجتماعي نفسه ما هو إلا شكل من اشكال الحياة. وهكذا فان النظرية الاجتماعية لا يمكن إلا أن تتخذ من فلسفة التأويل اطارا موجها لها. (٤٢)

ويدعونا ذلك الى أن نحاول استقصاء تأثير الهرمنيوطيقا على علم الاجتماع بخاصة والعلوم الاجتماعية بعامة، أو بمعنى آخر أن نتتبع بعض الآفاق التي فتحتها الهرمنيوطيقا للعلوم الاجتماعية. ولن نستطيع في هذا السياق أن نغطي كافة هذه الآفاق في هذه العلاقة المعقدة، فذلك يحتاج الى دراسة مستقلة. ولذلك فاننا سوف نكتفي بالاشارة الى قضيتين تكشفان بجلاء عن مدى الاستفادة التي حققها علم الاجتماع من انفتاحه على فلسفة التأويل، أو تكشفه لها اذا استخدمنا لغة تأويلية.

١ ـ المجتمع كنص:

انشغلت فلسفة التأويل بتحليل النصوص بدءا من النصوص الدينية وانتهاء بالنصوص الأدبية كلاسيكية كانت أم معاصرة. وجاء هذا الاهتمام بتحليل النصوص، أو قل تأويلها، انطلاقا من مسلمتين اتفق عليهما كل فلاسفة التأويل تقريبا. المسلمة الأولى: انشغال فلاسفة التأويل باللغة على اعتبار انها تعبيرات موضوعية كاشفة عن الخبرة (ديلثي) أو أنها طاقة وجودية تكشف عن معنى الوجود ومستواه (هيدجر وجادامر) أو أنها وسيط اتصالي يتعرض لتشوهات تحت وطأة كوابح السلطة والمجتمع (هبرماس). والمسلمة الثانية: النظر الى النصوص المكتوبة على أنها تجسيد حي للخبرة

التاريخية وتراكمها عبر الزمن، ومن ثم فان النظر فيها بالتأويل يكشف عن هذه الخبرة التاريخية (ديلثي) او التواصل الوجودي عبر الزمن (هيدجر) أو التوصل الى ضرب من الفكر العالمي العام (جادمر). ولقد أدى هذا الانشغال باللغة والنصوص المكتوبة على تنويعها الى تطور هام في علوم المجتمع يكشف عنه العنوان الذي اتخذناه لهذه الفقرة فقد اتسع مفهوم النص ليصبح المجتمع ذاته نصا يمكن أن يقرأ، ولقد أدى هذا التطور الى امكانية بلورة رؤية جديدة لطبيعة العلاقة بين المادة الميدانية والمادة المكتوبة. وسوف نوضح هذه الامكانية للتو، بعد أن نوضح باختصار طبيعة هذا التطور.

وربما يكون توسيع مفهوم النص لينطبق على المجتمع قد بدأ من الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي نظر الى الأفعال ذات المعاني باعتبارها نصا. فاذا كان النص يتمتع بخصائص تجعل له معاني محددة ومستقلة وذات طابع موضوعي، تخلق من النص شيئا محددا وثابتا يمكن اخضاعه للدراسة، فان الفعل الاجتماعي ذا المعنى يمكن أن يأخذ شكلا محددا وثابتا ومستقلا عن الحدث الذي يظهر فيه. وهو بذلك يتسامى على السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه مثله مثل النص المكتوب تماما، ويفتح عالما جديدا لمزيد من المعاني مثلما يفتح النص عالما جديدا لمزيد من التأويل والقراءة (٤٣). ان العلاقات الاجتماعية تتأسس على نسق من المعاني الداخلية والقيم الجوانية، ومن ثم فان كل التعبيرات الخارجية (الأفعال البشرية وما يصاحبها من رموز لغوية أو حتى حركات جسمانية) لها معاني تكمن خلفها ويدركها الأفراد من خلال فهم متبادل. وهذه المعاني تأخذ شكلا ثابتا يتجاوز الأفعال الفردية المتنوعة واللامتناهية، ومن ثم فانها لها خصائص اشبه بخصائص النصوص المكتوبة. وتنحصر مشكلة التأويل هنا في التعرف على المعاني الداخلية بالغوص خلف الأفعال والأنشطة المرئية. وقد لا تبدو هذه الصياغة جديدة، فهي نفسها صياغة ماكس فيبر للفهم، ولكن الجديد فيها هي تلك المماثلة بين النص المكتوب والمعاني التي تقف خلف الأفعال الاجتماعية وهي مقولة لم يلتفت اليها فيبر بحال.

ويبدو أن هذه المناظرة قد ظهرت من خلال التعمق في تأويل النصوص الى درجة اكتشاف المجتمع داخلها. فإذا كانت الهرمنيوطيقا قد انشغلت باكتشاف مجاهل

النصوص وغوامضها، فإن هذا الانشغال كثيرا ما ينتهي باكتشاف عالم الحياة الاجتماعية في داخل النصوص. وقد كتب حسن حنفي معالجا مفهوم قراءة النص من هذا المنظور يقول «فقد تكون القراءة تفسيرا للنصوص ولكن قد تكون أيضا تفسيرا للظواهر الاجتماعية والطبيعية. . . هنا تحيل اللغة الى المجتمع والى الوجود ويتحول النص من منطوق مدون الى واقع مرئي» (٤٤) ويشير النص الى أن عملية التأويل هي مراوحة بالعقل بين مجتمعين: مجتمع النص والمجتمع الواقعي. فمجتمع النص ينقل المفسر من جمود النص الى عالم المجتمع (تاريخه وأبنيته الاجتماعية وطبقاته وتفاعلاته الاجتماعية)، كما أن عالم المجتمع ـ الذي يعيش فيه كاتب النص ومفسره ـ يترك بصماته لا على كتابة النصوص فحسب بل على تأويلها أيضا.

ولقد أدى هذا الفهم ـ في تطور لاحق ـ الى أن يتسع مفهوم التأويل ليعتبر المجتمع ذاته نصا Text. فالنص لا يشير فحسب الى المدون اللغوي وانما يشير الى «كل بناء للمعنى يرتبط بعلامة أو اشارة (أو بناء المعنى السميوطيقي) Semiotic meaning Structure كاللغة والموسيقى وفنون العمارة والتصوير والاحداث والأفعال الاجتماعية»(٤٥) ويقوم مثل هذا التعريف على توسيع دائرة التحليل الهرمنيوطيقي مطبقا نفس الأدوات التي تستخدم في تحليل النصوص على تحليل عالم الحياة الاجتماعية. ولقد عبر أحد الباحثين في الانثروبولوجيا عن هذا الاتجاه بقوله «لا توجد في المجتمعات الأمية نصوصا مكتوبة. ومع ذلك فإن الانثروبولوجيين يقرأون هذه المجتمعات بنفس الطريقة التي يقرأ بها نظراؤهم الكتب. . . فنحن نؤول ما نشاهده ونخبره في هذه المجتمعات الغريبة في ضوء الايديولوجيات التي تسيطر علينا في محاولة لكشف الجوانب الثابتة والمتغيرة للأبنية الانسانية» (٤٦)ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على المجتمعات الأمية، فالحديث يمكن أن ينسحب على كل أشكال المجتمعات، التي تتحول أمام الباحث الذي يسعى الى الفهم التأويلي الى صفحة مكتوبة تنطق بالحياة وتنبض بها نبض النص المكتوب. وهكذا يتحول المجتمع ذاته الى «نص». ولقد استخدم احد الباحثين المعاصرين المناصرين لهذا الفهم الواسع النطاق لمفهوم التأويل، استخدم لوصف شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع مصطلحا وثيق الصلة بمصطلح Text (الذي يعني النص)، ذلك هو مصطلح Texture ويعني النسيج

المتداخل في لحمته وسداه. واستخدم هـذا المصطلح لـوصف عـالم الخبرة المعـاشـة في الحياة اليومية. وكتب في هذا الصدد يقـول «يتحـول نسيج الحيـاة اليـوميـة ـ في فهمنـا التأويلي الواسع ـ الى «نص» . . ويجب أن ننظر الى هذا النص ـ في استخـدامنـا المجـازي للمصطلح ـ على أنه بيئة أو سياق Con - Text (التشديد موجود في الأصل) يتكون من نسيج مترابط . . . فالحياة الاجتماعية هي سيـاق من الترابطـات والصـلات التي لا تتبدى فحسب في الفكر ذي الطبيعة القصدية بل تتبدى أيضا في الـوعي بـالعـلاقـات الواقعية داخل النظـام الاجتماعي والاقتصـادي» (٤٧). وينهض هـذا الفهم الـواسع النطـاق للتأويل على قضيـة محوريـة مفـادهـا أن حصر عمليـة التأويل في النصـوص المكتوبة قد يوصلنا بحق الى جوانب من حياتنا الاجتماعية. ولكنه يوصلنـا فقط الى تلك الجوانب الواعية والعقلانية منها دون أن يمس الجوانب اللاعقلانيـة. ان هـذا التـوسيع لمفهوم النص ينقلنا من تحليل اللغة المكتوبة الى تحليل لغة الحياة اليومية، وبالتالي فـانـه يكشف عن جوهر نسيج الحياة اليومية وتفاعلاتها.

ان هـذا المنحى المنهجي لا يفتح فحسب آفـاقـا رحبـة نحـو فهم المجتمع، ولكنـه يدفعنا الى أن نراجع طبيعة العـلاقـة التقليـديـة بين المادة التـاريخيـة والأدبيـة (او المادة المكتوبة بشكل عام) وبين المادة الميـدانيـة التي نحصل عليهـا من خـلال الملاحظـة أو المقابلـة أو غيرهما من الأدوات. ان هـذين النـوعين من المادة ليستـا ـ وفقـا لهذا المنحى الجديد ـ من طبيعة مختلفة، فكلاهما يمكن أن يندمج في الآخر وكلاهما يمكن أن يطبق عليه نفس المبادىء التحليلية. فالمجتمع هو تاريخ يصنع في الواقع وفي النصوص في آن واحد، وكلاهما يمكن أن يؤدي الى الآخر. وفضلا عن ذلك فـان هـذا الاتجاه يمكن أن يسـاهم في حل بعض المشكـلات المعضلـة في البحث العلمي الاجتماعي مثل مشكلـة الانفصـال بين التحليل الكمي والكيفي، ومشكلـة الانفصـال بين التحليل النظـري والبحث الامبيريقي وغيرهما من المشكلات.

٢ـ نحو فهم جديد للموضوعية:

وكما فتح منهج تأويل النصوص آفاقا في دراسة المجتمع، فقد فتح آفـاقـا جـديـدة أيضا امام فهم جديد للموضوعية في العلـوم الاجتماعيـة. لقـد درج الاتجاه الغـالب في

العلوم الاجتماعية على تبني نظرة للموضوعية تناظر تلك السائدة في العلوم الطبيعية. ونهضت هذه النظرة على تبني موقف محايد ومستقل تجاه الحقيقة الاجتماعية. فالحقيقة يفترض أن لها سمات موضوعية مستقلة عن ذات الباحث. وهذا هو الموقف الذي تبناه دوركايم الذي أكد على وحدة المنهج في العلوم جميعا، وعلى أن الظواهر الاجتماعية جزء لا يتجزأ من العالم الموضوعي للطبيعة، وأن للظواهر الاجتماعية قوانينها العامة التي يجب على الباحث أن يكتشفها بنفس أساليب منهج العلوم الطبيعية (٤٨). ولم يقبل فلاسفة الهرمنيوطيقا هذا الموقف. لقد حاول ديلثي ان يؤسس العلوم الروحية على اسس جديدة، ولذلك فانه سعى الى تحقيق مستوى من الموضوعية لهذه العلوم تناظر موضوعية العلوم الطبيعية ولكنها تختلف عنها. لقد اعتبر ديلثي أن الخبرة الداخلية يمكن أن تنعكس في تعبيرات خارجية ـ اللغة والرموز ـ يمكن أذا درست أن تقدم اساسا جديدا للموضوعية في العلوم الروحية. ولكن دعوة ديلثي لم تصل الى مداها، وكذلك صياغة فيبر التوفيقية التي حاول فيها أن يوفق بين موضوعية العلوم الطبيعية ومنهجية الفهم الذاتي في العلوم الاجتماعية.

لقد اتجهت فلسفة التأويل الى تبني المقولة التي تذهب الى أن منهج التأويل ـ بطبيعته ـ منهج ذاتي، وهو لا يستطيع أن يتخلى عن هذه الذاتية بالبحث عن موضوعية زائفة، واذا كان لمنهج التأويل أن يبحث عن «موضوعية» فان عليه أن يبحث عنها في «الذاتية» وليس في أي مكان آخر. ولقد بدأت هذه الفكرة من الفينومينولوجيا حيث اكد هوسرل على أن اكتساب المعرفة الاصيلة لا يتم الا بالاتجاه نحو الباطن في تأمل انعكاس خالص. (٤٩) وهكذا تساوت الحقيقة الخالصة بالحدس الخالص أو الاستبطان الخالص، وأصبح الجهد البحثي الموجه نحو فهم التجربة الذاتية هو جهد يوجه الى ذات الباحث بنفس القدر، واندمجت الذات في الموضوع اندماجا لا يفصم عراه. ولقد طورت فلسفة التأويل الوجودية هذه المقولة حيث جاء تأكيد هيدجر على أن المعرفة جزء مؤسس في الوجود، ولذلك فإن الباحث لا يستطيع أن يذهب الى الوجود دارسا بعقل أشبه بالصفحة البيضاء. ان الباحث يذهب الى دراسة الوجود بوجوده هو ـ بتاريخيته وافق فهمه ـ الذي يحدد رؤيته في فهم هذا الوجود. ان الموضوعية هنا ليست قدرة الباحث على أن يفصل ذاته عن الموضوع، بل هي قدرة

الباحث على أن يتمكن ـ بالفهم ـ من أن يصل الى جوهر الوجود الذي يعد بطبيعته وجودا غامضا غير قابل للفهم.(٥٠) فكلما حقق الدارس انصهارا بين وجوده وبين الآنية (أو الوجود المتعين) كلما وصل ـ بالفهم ـ الى كشف غموض هذا الوجود، وبالتالي كلما حقق درجة عالية من الموضوعية.

ولقد انعكست هذه الرؤية للموضوعية على قراءة النصوص، التي شكلت الشغل الشاغل لفلاسفة التأويل. فقد اصبحت قراءة النص عملية ذاتية بحتة، وأصبح الاندماج في النص وسيلة لتوالد المزيد من القراءات التي تشكل بدورها نصوصا جديدة. لم تعد القراءة شرحا على المتون بل أصبحت اعادة تصور للنص أو اعادة بناء له وفقا لرؤية القارىء وافق تأويله. في هذه الحالة يتحول النص ـ كما ذهب جادامر ـ الى خبرة مشتركة أو عمل جماعي حيث تساهم التأميلات الجديدة له الى اضافة ابعاد جديدة لم تكن موجودة من قبل. ومن ثم فإن القراءة هي شكل من أشكال التراكم المعرفي على النواة الأولى للنص.(٥١) . وهكذا فإن تأويل النص يفتح المجال لتوالد آلاف من النصوص ـ الرؤى ـ التي يعكس كل منها تفاعلا بين معطيات وجود اجتماعي وآخر ذاتي. وتفترض هذه الرؤية أن الحقيقة لابد وأن تظهر جلية من بين كل هذا الكم الهائل من القراءات. فليس هناك معيار واحد للحكم على الأشياء، كما أن الحقيقة ليس لها وجه واحد. ان الحقيقة تستعصي على الفهم بمنظور واحد أو بمعيار واحد. ومن ثم فإن تعدد الرؤى ـ حتى وان كانت ذاتية ـ للموضوع الواحد حري بأن يكشف جوهر الحقيقة ويميط اللثام عن معدنها الأصيل. والباحث ـ أو القارىء ـ اذ يحاول أن يقوم بهذه المهمة فانه يقوم بها بذات منعكسة، أي أنه يقوم بها في ذاته أيضا. فبقدر فهمه للواقع فانه يفهم ذاته ويخلصها من أشكال الوعي الزائف وينطلق بها نحو آفاق أرحب، وبقدر فهمه لذاته يصبح قادرا على كشف الحقيقة.

والمحقق أن الحركة النقدية في علم الاجتماع ـ وعلوم اجتماعية اخرى ـ قد أفادت من هذه الصياغة الجديدة للموضوعية. لقد حاولت الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع ـ بصياغاتها المبكرة والمعاصرة ـ أن تفيد من هذه الصياغة الجديدة للموضوعية. لقد حاولت الاتجاهات في هذه الحركة أن تشكك في أسس الموضوعية الدوركايمية التي

تؤسس صدق الحقيقة على طريقة قياسها وعلى الحيدة تجاهها. وفي مقابل ذلك أصبح صدق الحقيقة يرتبط بالولوج الى داخلها من خلال منهج الفهم. فقد تأسست معظم هذه الاتجاهات على قضية محورية مفادها أن الحياة الاجتماعية لها قانون داخلي يدركه الفاعلون فيها أو يتفقون عليه ضمنا. ومن ثم فان للفاعلين في مواقف الحياة رؤاهم الخاصة ونظرياتهم الخاصة. وما على الباحث في علم الاجتماع الا أن يخترق هذه النظريات من الداخل ويحاول أن ينظمها ليصنع نظريته الخاصة، التي لا تعدو أن تكون اعادة بناء لنظرية قائمة بالفعل، أو كما يقول أنصار الفينومينولوجيا الاجتماعية انها لا تعدو أن تكون «بناء من الدرجة الثانية» لأنها تتأسس على بناء نظري أول كامن في طبيعة الحياة ذاتها. (٥٢)

تفترض هذه النظرة ان الباحث جزء لا يتجزأ من موضوع بحثه، وأن المعرفة التي يستخلصها ليست إلا اعادة بناء لمعرفة سابقة. ليس هناك من معيار لصدق هذه المعرفة الا قدرة الباحث على أن يغوص في البناء المعرفي القائم ـ بناء المعاني والرموز ـ بما فيه البناء المعرفي للباحث نفسه. ولقد كتبت واحدة من علماء الانثروبولوجيا المعاصرين عن جوهر الصدق في المعرفة البحثية من هذا المنظور قائلة «إن المعرفة الانثروبولوجية وأسلوب البحث الذي تتوخاه لا ترتبطان بالاتساق المنطقي للنظرية ولا بسلامة المعطيات الواقعية، ولكنهما يرتبطان بتأسيس الذاتية الداخلية الانسانية كما يعرفها الموقف الثقافي. والبحث الانثروبولوجي ـ إذ يفعل ذلك ـ فانه لا ينقل الاستقصاء الفينومينولوجي ذا الابعاد المتعددة الى المجال الامبيريقي فحسب. بل أنه يسهم في تقديم نقد لاسلوب الباحث الانثروبولوجي وافتراضاته المسبقة وطرائقه في البحث. وبذلك فإن البحث الانثروبولوجي يثير الكثير من المسائل المتعلقة بابستمولوجيا الذات بنفس القدر الذي يثير به مسائل تتعلق بخبرة الآخرين» (٥٣). ان هذا الاسلوب وان بدا ذاتيا الا أنه لا يخلو من معيار للصدق. أنه معيار ذاتي ولكنه يؤدي الى أقصى درجات الموضوعية. فالبحث العلمي في الواقع يناظره بحث في قاع الذات لتحقق أقصى درجات صدقها.

ان هذا المعيار هو الذي أكده عالم الاجتماع الشهير الفن جولدنر عندما نادى

بامكانية قيام نوع من السوسيولوجيا المتأملة لـذاتها Refexive sociology يتجه فيها الباحث الى ذاته دارسا وناقدا قدر اتجاهه الى المجتمع دارسا ونـاقـدا (٥٤) . وتكون النتيجة هنا ذات «صافية» و«رائقة» قادرة على ان تلمس الظواهر دون حواجب الادوات المقننة، ان قل أو الظواهر تتداعى لها وتتكشف لها دونها حجب . وتتحول الموضوعية في هذه الحالة الى ضرب من الصدق الذاتي أو الأصالة الشخصيـة-personal authenticity . (٥٥) وعودة الى الهرمنيوطيقـا ، فإن اعتماد هـذا المفهـوم للمـوضـوعيـة يجعل البحث الاجتماعي ـ مثل قراءة النص ـ عملية ذاتية ، يدرك الباحث فيها تحيزاته وقيمـه الخاصـة فيصبح قـادرا على أن يستقل عنهـا أو ينقـدهـا ويصححهـا أو يتمسك بها ، وبذلك يصبح اكثر موضوعيـة من شخص يـدعى الحيـدة سلفـا ولكنـه يـوجـه الأداة والنتائج الوجهة التي يبغي . ويتحول التراكم في العلم هنا الى ما يشبه القراءات المتعددة للنصوص التي تنتج افكارا مختلفة يكون هدفها في النهاية تجويد فهم الحقيقة من ناحيـة وتجويد الحياة الاجتماعية من ناحية . ان المعرفة الاجتماعية ليست معرفة تكتسب في حـد ذاتها ، ولكنها معرفة يجب أن تساعد الانسـان على تحقيق حيـاة أفضل واكثـر سعـادة ، وتلك مهمة أولى لعلوم المجتمع .

خـاتـمـة

حاولنا في هذه الـدراسـة ان نتعـرف على أهم اشكـاليـات التأويل والفهم في الجدل الهرمنيـوطيقي ، وان نكشف عن جـانـب من الفـائدة التي يمكن أن تجنيهـا العلـوم الاجتماعية بعامة وعلم الاجتماع بخاصة من هذه الاشكاليـات . ولسنـا هنـا في معـرض الدفاع عن منهج الفهم والتأويل في مقابل المنهج الوضعي التجريبي . فمن الواضح أن المنهج التأويلي نفسه قد استوعب هذه الثنائيـة وتجاوزهـا . وحسبنـا هنـا أن نـؤكـد على قضيتين نستخلص منهما اثنتين أخـريين . الاولى : أن العـلاقـة بين العلـوم الاجتماعيـة والفلسفـة لا يمكن أن تنفصم ، والثـانيـة : ان الاشكـاليـات التي تثـار على المستـوى الفلسفي تفتح دائما أبوابا جـديـدة أمـام تطـويـر منهج ونظـريـة العلـوم الاجتماعيـة . ونستخلص من هـاتين القضيتين قضيتين نحسب أنهما يفتحـان أمـامنـا مجالا للبحث المستقبلي . الأولى : أن امكـانيـة تحقيق علم تجريبي تطـابق منـاهجـه منـاهج العلـوم الطبيعية قد تبدو امكانية صعبة التحقيق ، والثانية : ان العلوم الاجتماعية يمكن أن تظل لفترة طويلة في المستقبل أسيرة التعدد في المناهج والمداخل النظرية .

الهوامش

١ـ نهتم هنا على وجه خاص بعلوم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس، وأن كـان الحديث يمس علـومـا أخرى بطبيعة الحال.

٢ـ توماس. س. كوهن (كون)، بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمـة، دار الحداثـة، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

٣ـ تجلى ذلك في مظاهر عديدة منها محاولـة البحث في الـوجـوديـة عن عبثيـة الحيـاة الاجتماعيـة، والبحث في الفينومينولوجيا عن جهـد الانسـان في تشكيل «عـالم الحيـاة» وبنـائه. انظـر حـول عـلاقـة العلـوم الاجتماعية بالفلسفة الفصل الذي كتبـه «انتـوني جيـدنـز Giddens بعنوان «العلوم الاجتماعيـة والفلسفة» والمنشور في مؤلفه التالي:

A. Giddens, Social Theory and Modern Sociology, Polity Press, Oxford, 1987. PP. 52 - 73.

4- A and J. Kuper, The Social Science Encyclopedia, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, P. 354.

٥ـ انظر: بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويـدات، بـاريس، ١٩٨٢، ص ص ٥٠ ـ ٥١.

٦ـ نصر ابوزيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، مجلة فصول، المجلد الاول، العدد الثـالث، ابـريل ١٩٨١، ص ١٤٨.

٧ـ لانجلو اوسينوبوس، «المدخل الى الدراسات التاريخية»، في عبدالرحمن بدوي (مترجم)، النقد التاريخي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، ص ١١٨.

8- A.Giddens , Studies in Social and Political Theory, Huctchinson of London, 1979, P. 176.

٩ـ حسن حنفي، «قراءة النص»، مجلة الف، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٨م، ص ١٨.

١٠ـ المرجع السابق، ص ١٩.

١١ـ مثل هذا الموقف المفكر الالماني هبرماس، وطوره المفكر الفرنسي المعاصر جاك دريدا في نقـده للمـدرسـة البنيوية بزعامة كلود ليفي شتراوس.

١٢ـ ربما يكون الاسهام الذي قدمه الفرنسي بول ريكور هو الذي شكل حلقة الوصل هذه.

١٣ـ انظر حول تفرقة دراوزن المرجع التالي:

علي سالم، «قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر»، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي، بيروت، العدد ٤١، ايلول ـ تشرين الأول، ١٩٨٦، وانظر حول الفرق بين التفسير والفهم:

A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, the Macmillan Press LTD., 1982. PP. 4 -5.

١٤ـ ولقد أدى الطريق الأول الى ظهور الفليولوجيا philology وأدى الثاني الى ظهور النصوص التشريعية Jurisdiction.

15- J. Bleicher, Contemporay Hemenentics, Routhedge Kegen paul, London, 1980. p 11.

16- J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Heinmann, London, 1972, P. 141.

ولقد أطلق جون ستيوات ميل على هذه العلوم «العلوم الاخلاقية» وهي التي تسمى الآن «بالعلوم الانسانية» انظر:

هـ. ن. ريكمان، منهج جديد للدراسات الانسانية، ترجمة علي عبدالمعطي ومحمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، ١٩٨٩، ص ص ١٠٧ـ١٠٨.

17 - W. Delthy, "The Rise of Hermineutics", in : P. Conerton (ed.) Critical Sociology, Penguin Books, 1970. P. 105.

18 - J. Bleicher, OP. Cit. P. 19.

19 - A. Giddens. Studies in Social and Political Theory, Hutchinson of London, 1977. PP. 80 - 81.

وجدير بالذكر أن كلا من كونت وستيوارت ميل وكل أنصار الاتجاه الوضعي والامبيريقي قد دافعوا عن وجهة النظر التي تنطلق من أن المنهج في العلم واحد سواء كان علما طبيعيا أم علما أخلاقيا (انسانيا).

٢٠ـ صدر هذا الكتاب بالالمانية عام ١٩٤٩، وترجم الى الانجليزية عام ١٩٦٢، انظر:

M. Heidegger, Being and Time, Harper and Row, New York, 1962.

٢١ـ انظر مقدمة ترجمة عبدالغفار مكاوي لكتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، الصادر عن دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٦.

٢٢ـ المراجع السابق، ص ٤٢.

23 - J. Bleicher, Op. Cit, P.99.

24 - M. Heidgger, Being and Time, Op.Cit, P. 20.

٢٥ـ وهذه هي الأطروحة الرئيسية في كتابه «الحقيقة والمنهج»، الصادر بالألمانية عام ١٩٦٠، وصدرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٨١.

انظر:

Hans - George Cadamer, Truth and Method, Seabury Press, New York, 1981.

٢٦ـ المرجع السابق، ص ٢٣٠.

27 - A. Erguden, "The Truth and Method in Gadamer Hermeneutic Philosophy", Journal of Comparative Poetics (Alif), No. 8. Spring, 1988. P. 14.

28 - As quoted in : Cynthia Nelson, "An Anthropologist's Dilemma: Feild Work and Interpertive Inquiry", in : Ibid , P. 53.

٢٩ـ اعتمدنا في عرضنا لرأي هبرماس على مؤلفه التالي:

J. Habermas, Knowledge and Human Interests, Trans by J. Shapiro, Heinmann, London, 1972.

٣٠ـ انظر كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.

31 - W. Delthy, Op. Cit., P. 106.

٣٢ـ عبدالغفار مكاوي، مرجع سابق، ص ٣٤،

33 - Blieicher, Op. Cit., P. 117.

٣٤ـ وتلك هي الحجة التي يستند اليها بعض فلاسفة التأويل ومنهم جادامر في الحديث عن امكانية تحقيق معرفة عالمية. فاللغة كوسيط وجودي لها طابع عام وعالمي، ولذلك فاننا اذا اعتبرنا أن الصفات العقلية للجنس البشري متشابهة، فان اللغة تصبح أكثر الوسائط الوجودية تعبيرا عن عالمية الفكر وعالمية المعرفة.

٣٥ـ انظر كتابه الحقيقة والمنهج، ص ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٣٦ـ انظر تلخيصا لهذه المناظرة في المصدرين التاليين:

Bleicher, Op. Cit., PP. 152 - 158, and John O'Neill (ed.) On Critical Theory, Heinmann, London, 1977 . PP. 164 - 183.

٣٧ـ تلك كانت اهم القضايا التي طرحها هبرماس في كتابه عن «المعرفة والمصلحة» السابق الاشارة اليه، وانظر على وجه الخصوص الفصلين الحادي عشر والثاني عر حول الأفكار التي نطرحها هنا.

٣٨ـ انظر كتاب بلاشير، ص ٢٥، حيث اقتبسنا النصين لديلثي.

39 - M. Weber, Econamy and Scciety, Bedminster Press, 1968, Vol. 1. p. 4 .

40 - Ibid, PP. 8 - 11.

٤١ـ لن يتسع المجال هنا لعرض هذا التيار وتشعباية، ويمكن للقارىء الرجوع الى المصدر التالي لتتبع هذا التيار: احمد زايد، علم الاجتماع بين النظريات الكلاسيكية والنقدية، الطبعة الاولى، دار المعارف، ١٩٨١، الفصل العاشر.

42 - A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press, London, 1982. P. 11.

43 - J. Bleicher, Op. Cit., P. 231.

٤٤ـ حسن حنفي، مرجع سابق، ص ١٨.

45 - Kent Lindkvist, Advances in Content Analysis, Sage Publications, London, 1981. PP. 26 - 27.

46 - Pierre Maranda, "The Dialectic of Metaphor : An Anthropological Essay on Hermeneutics", in : S.R. Suleiman and I. Crosman (eds.) The Reader in the Text, Priceton Universtiy Press, 1980, P. 183.

47 - C . O. Scharg, Radical Reflection and The Origin of Human Sciences, Purdue University Press, Indiana, 1980, PP . 98 - 99.

٤٨ـ انظر حول وجهة نظر دوركايم في الموضوعية، صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الاجتماعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠١ .

٤٩ـ انظر حول افكار هوسرل في علاقتها بالموضوعية، المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

٥٠ـ انظر كتابه الوجود والزمن، السابق الاشارة اليه، ص ١٥٣ .

٥١ـ حسن حنفي، مرجع سابق، ص ١١ .

٥٢ـ هذه مسلمة اساسية لكثير من الاتجاهات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع. انظر حول هذه الاتجاهات: احمد زايد، مرجع سابق، ص ص ٤١١ ـ ٤٥٩ .

53- Cynthia Nelson, op. cit, p. 55.

٥٤ـ انظر حول مفهوم جولدنر، احمد زايد، مرجع سابق، ص ص ٣٣٧ .

٥٥ـ قدم هذا المفهوم الفن جولدنر في احدى دراساته حول «التحيز في علم الاجتماع»، انظر عرضا لهذه الدراسة في المرجع السابق، ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٤ .

نباتات السبخة في دولة قطر
ظروفها البيئية، تصنيفها، وامكاناتها الاقتصادية

الدكتور بسام أحمد النصر

مدرس بقسم الجغرافيا

١ـ مقدمــة

لم تنل دراسة النباتات الملحية التي تنمو في تربة السبخة بشبه جزيرة قطر قدرا كافيا من البحث الأكاديمي للتعرف عليها واستكشاف ما قد تحتويه من امكانات كامنة يمكن الاستفادة منها في مثل هذه البيئة الجافة. ومن أهم الأعمال السابقة التي تضمنت بعض الدراسات عن هذه النباتات كتابي كمال الدين البتانوني صدر أولهما بالانجليزي في اطار مشروع بحثي عن مركز البحوث العلمية والتطبيقية بجامعة قطر(Batanouny, 1981) بينما صدر الثاني باللغة العربية ككتاب تعليمي عن كلية العلوم بالجامعة (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦) وكلاهما يعنى بالبيئة وحياة النباتات في دولة قطر. كما قامت المنظمة العربية للتنمية الزراعية باعداد دراسة لحصر وتصنيف النباتات البرية في شبه جزيرة قطر وذلك لحساب وزارة الصناعة والزراعة بدولة قطر (A.O.A.D., 1983) وفي مرحلة تالية للمشروع البحثي بمركز البحوث العلمية والتطبيقية بجامعة قطر، قام عبدالفتاح رزق (Rizk, 1986) باجراء دراسة تحليلية كيميائية للنباتات البرية التي سبق حصرها في المرحلة السابقة من المشروع وذلك بهدف التعرف على مكوناتها الأساسية وتركيبها الكيميائي العضوي. وقد نشرت مؤخرا دراسة عن تأثير بعض الظروف البيئية في انبات أنواع معينة من نبات الهرم القطري Zygophyllum gatarense Hadidi حيث توجد منه في قطر أنواع ملحية وأخرى غير ملحية (Ismail, 1990). كما أجريت دراسة حديثة أخرى عن الخصائص التركيبية المميزة لحبوب اللقاح الخاصة بهذا النبات القطري والتي تتواجد في بيئات متباينة (Ismail & El - Ghazaly, 1990).

ويختص البحث الحالي بدراسة علمية للنباتات الملحية (Halophytes) التي تنمو في تربة السبخة بشبه جزيرة قطر. ويتضمن أساسا ثلاثة جوانب رئيسية وهي :

(أ) تأثير الظروف البيئية على نمو وتوزيع الأنواع المختلفة من النباتات الملحية في تربة السبخة.

(ب) الخصائص النباتية وتركيب الأنواع الرئيسية لهذه النباتات.

(ج) الامكانات الاقتصادية لبعض النباتات الملحية ومدى الاستفادة منها في عدة مجالأت.

ونظرا لتعدد الطرق المتبعة في تصنيف النباتات والاختلاف في وضع النباتات الملحية فسوف تقتصر هذه الدراسة على الأنواع النباتية التي تنمو وتكمل دورة حياتها في بيئة السبخات؟

ولتحقيق أهداف هذه الدراسة كان لابد من اجراء اعمال حقلية من خلال زيارات ميدانية في مواسم مختلفة على مدى ثلاث سنوات متتالية لتسجيل الملاحظات على الطبيعة وجمع العينات الممثلة لمختلف أنواع النباتات التي تم التعرف عليها بالاضافة الى العديد من المقابلات مع بعض الافراد البدو الذين يعيشون بمناطق الدراسة.

والمناطق التي قام الباحث بزيارتها واجراء اعمال حقلية بها هي:

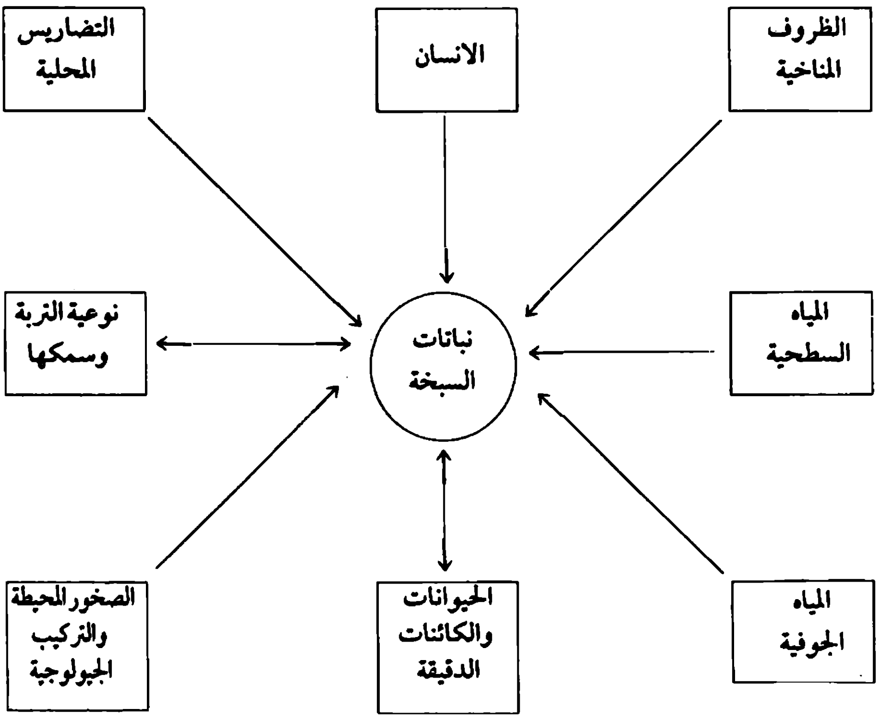
١) سباخ جوب السلامة، أبوسمره، وادي العريق، شاطىء خليج سلوى، الهملة، أم باب، دخان، الزبارة، فيشاخ، رأس عشيرج وذلك خلال فصلي الخريف والشتاء من عام ١٩٨٨م وكذلك زيارة هذه السباخ مرة أخرى خلال فصلي الربيع والصيف من عام ١٩٨٩م.

٢) سبخة سودانثيل مرة واحدة فقط في صيف عام ١٩٨٩م وقد تطلب ذلك الحصول على تصريح بالسماح للوصول لهذه المنطقة الحدودية.

٣) سباخ الوسيل، الخور والذخيرة والمنطقة المحصورة بينهما، الجساسية فويرط، الغارية، الوكرة، شمال الدوحة، امسعيد وخور العديد وذلك خلال فصلي الخريف والشتاء من عام ١٩٨٩ وكذلك زيارة هذه السباخ مرة أخرى خلال فصلي الربيع والصيف من عام ١٩٩٠م.

٢ـ الظروف البيئية المؤثرة في نمو نباتات السبخة

يؤثر في نمو نباتات السبخة ونوعها وكثافتها وتوزيعها مجموعة من العوامل البيئية والفيزيائية والحيوية والتي تتضافر مع بعضها في تشكيل صورة الغطاء النباتي. وتتضمن هذه العوامل: الظروف المناخية، التضاريس، التربة، المياه، الصخور المحيطة والتراكيب الجيولوجية، الانسان والكائنات الحية (شكل ١). وقد يكون لأحد هذه العوامل تأثيرا خاصا على نباتات السبخة اما بطريقة مباشرة أو بالمشاركة مع احد او مجموعة هذه العوامل. كما تؤثر نباتات السبخة بدورها على هذه العوامل.



شكل (١) العوامل البيئية التي تؤثر على الحياة النباتية في السبخات بشبه جزيرة قطر.

٢ـ١ الظروف المناخية

نظرا للموقع الجغرافي لشبه جزيرة قطر في نطاق الأقليم الحار للحزام الصحراوي في النصف الشمالي من الكرة الأرضية بين خطي عرض ٢٧ ـ ٣٤°، ١٠ ـ ٢٦° شمالا وبين خطي طول ٤٥ ـ ٥٠°، ٤٠ ـ ٥١° شرقاً، فان المناخ السائد بها يتميز بصفة عامة بأنه حار صحراوي وبقلة الأمطار وتذبذبها. ويمكن تقسيم السنة الى أربعة فصول رئيسية تمتاز بالصفات التالية (عيسى حسين الماجد، ١٩٨٣):

(أ) فصل الشتاء: وتسقط معظم الأمطار في هذا الفصل ويبلغ معدلها السنوي ٥٠ ـ ٧٠مم. الا أن هطول هذه الكميات القليلة من الأمطار له أثر كبير على نو نباتات السبخات الداخلية حيث تعمل مياه الأمطار هذه على تخفيف ملوحة الطبقة السطحية للتربة بالاضافة الى أن تزامن هطول هذه الأمطار مع انخفاض درجة حرارة الجو نسبيا في هذا الفصل يعطي نباتات السبخة زخما لنمو وتطور المجموع الخضري والجذري.

(ب) فصل الربيع: وتمتاز درجات حرارته بالاعتدال وسقوط كميات متفاوتة من الأمطار أحيانا. وتدخل النباتات خلال هذا الفصل في طور التزهير حيث أن عدد ساعات الضوء في أيام هذا الفصل تبدأ بالزيادة تدريجيا حتى يبلغ متوسطها في شهر أبريل ١٢ ساعة، ٤٦ دقيقة (ادارة الأرصاد الجوية، ١٩٨٩).

(ج) فصل الصيف: وتستمر فيه الزيادة التدريجية لعدد ساعات الضوء والتي تبلغ أقصاها خلال شهر يونيو بمتوسط حوالي ١٣ ساعة، ٤٢ دقيقة. ويمتاز هذا الفصل بارتفاع عام في درجات الحرارة التي تؤثر على عمليتي التنفس والبناء الضوئي بالنباتات، حيث أنه بارتفاع درجة الحرار تزداد سرعة تنفس النباتات وبالتالي يزداد استهلاك الكوبوهيدرات المتكونة وتقل فرصة استغلال النباتات لها في نمو وتطوير خلال الأنسجة المكونة لأعضاء النبات (بسام النصر، ١٩٨٨). كما أن لارتفاع درجة الحرارة تأثير اتلافي على معظم الأنزيمات النباتية خاصة عندما تتعدى ٤٠°م. كما يمتاز هدا الفصل أيضا بارتفاع نسبة التبخر مما يؤدي بدوره الى ترسيب الأملاح على سطح التربة ملحقة اضرارا بالنباتات ونظرا لقلة المياه مصحوبا بزيادة معدل التبخر فان النباتات تتعرض لما يسمى بالجفاف الطبيعي.

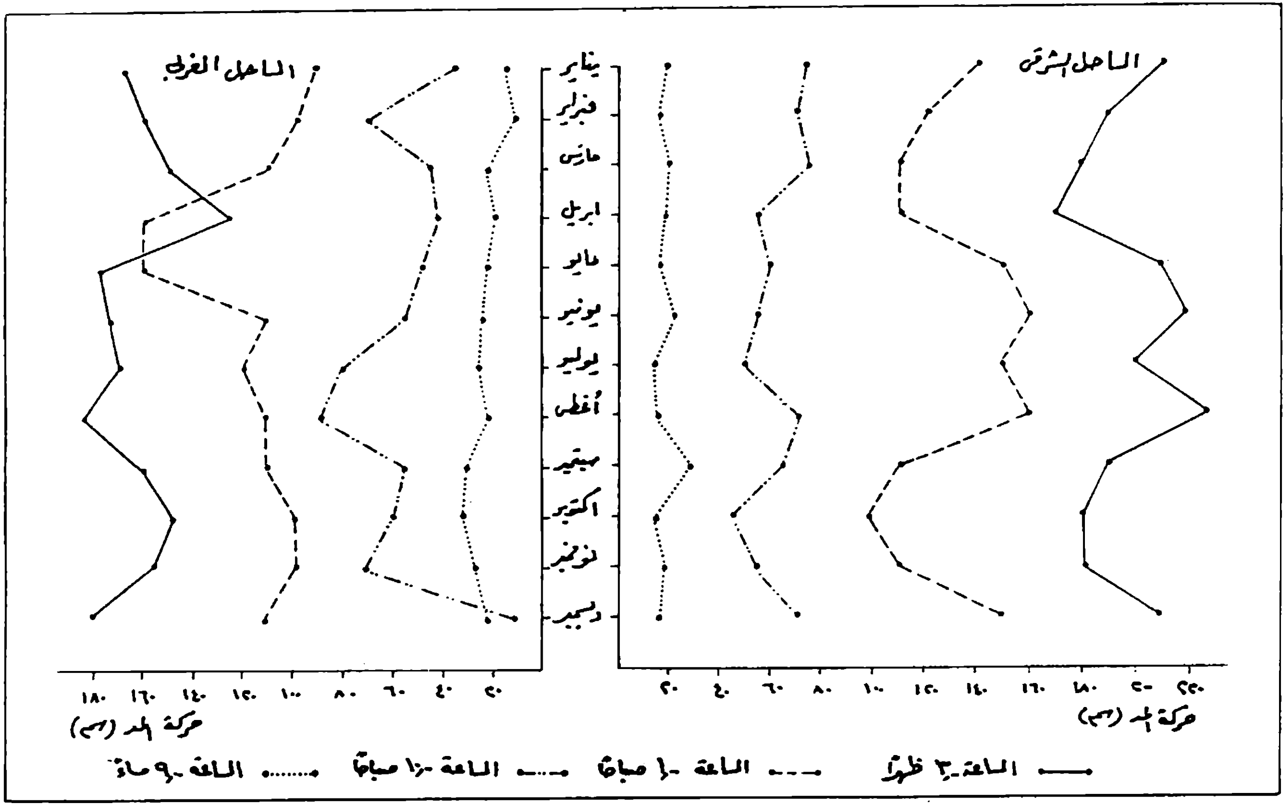
ويزيد معدل التبخر هبوب الرياح الجافة الحارة في هذا الفصل والتي تؤدي أيضا الى زيادة النتح في النبات. أما بالنسبة للرطوبة النسبية فان تأثيرها على نباتات السبخة سلبي حيث أنها تنخفض نسبيا في فصل الصيف وهذا يعني زيادة قدرة الهواء على حمل بخار الماء من الأجسام التي يمر عليها سواء كانت نباتات (من النتح) أو سطح التربة (عن طريق التبخر)(Batanouny, 1981)

(د) فصل الخريف : وتبدأ درجات الحرارة في هذا الفصل بالانخفاض ويرجع ذلك الى هبوب الرياح الشمالية. ويمثل هذا الفصل بالنسبة لنباتات السبخة مرحلة انتقال موسمي مع التغير المناخي بين فصلي الصيف والشتاء.

وقد وجد أن النباتات التي تنمو في بعض السبخات الساحلية تتأثر الى حد ما بحركة المد والجزر حول سواحل قطر التي تتميز بعدم انتظامها، حيث أن التيارات المائية وقت المد غالبا ما تكون أقوى منها في وقت الجزر. وتشير سجلات الأرصاد البحرية الى أن ارتفاع مياه البحر قد يصل الى اكثر من مترين خاصة على الساحل الشرقي بينما ينخفض أدنى منسوب للمياه الى أقل من ٢٠ سم في بعض المواقع على الساحل الغربي (شكل ٢) وفي أثناء فترات المد العالي فان مياه البحر تغطي مساحات من الساحل تختلف حسب ارتفاعها عن متوسط منسوب سطح البحر، وهذا يؤدي الى غمر بعض السبخات بما تنمو فيها من نباتات بصورة مؤقتة حيث تحل مياه الغمر محل الهواء الموجود في المسافات البينية بحبيبات التربة. وتحت هذه الظروف فان بعض نباتات السبخة مثل القرم أو الشورة Avicennia marina تتغلب على ذلك بتكوين جذور تنفسية تنتشر حولها لتمتص الاكسجين اللازم لها من طبقة الهواء الملامسة لسطح الماء. كما وجد أن لعملية الغمر هذه أهمية خاصة في حياة النباتات الملحية حيث لا تساعد على تراكم الأملاح الناتجة عن عملية التبخر، وتتميز السبخات الساحلية بتأثرها بنسيم البر والبحر حيث أن قربها من الساحل يساعد على ترطيب الجو وتقليل درجة حرارة الهواء حولها، فقد وجد أن درجة الحرارة تنخفض بواقع ٥ , ٢°م مقارنة بمنطقة تبعد حوالي ١٠ كم عن الساحل (Eccleston etal, 1981). ونتيجة لذلك فان نباتات معظم السبخات الساحلية غالبا ما تكون اكثر كثافة وخضرة وأكبر حجما مما هي عليه في السبخات الداخلية.

٢-٢-التضاريس:

يتكون سطح شبه جزيرة قطر من سهل تحاتي منبسط بوجه عام باستثناء بعض الهضاب والتلال المرتفعة نسبيا في الغرب والجنوب الغربي الا أن هذا الارتفاع لا يزيد عن ١٠٣م عن منسوب سطح البحر، وبذلك فليس للارتفاع تأثير يذكر على تنوع النباتات الطبيعية في قطر بصفة عامة. ويتميز ساحل قطر بأنه كثير التعاريج وتنتشر به الرؤوس البارزة والخلجان والدوحات والسهل الساحلي منخفض بصفة عامة حيث تتواجد المياه البحرية المالحة على مقربة من الشواطىء مما ينتج عنه انتشار الملاحات الطبيعية ورواسب السبخة في اماكن عديدة على امتداد الساحل القطري (شكل ٣). وتتكون أرض شبه جزيرة قطر من أحجار جيرية تنتمي معظمها الى تكوين الدمام العلوي التابع لعصر الايوسين الأوسط، ويغطي الطبقات الصخرية فتات حجري من أحجام مختلفة تتراوح بين الرمال الناعمة والحصاة الرفيعة الى الكتل الصخرية الكبيرة. وتتدرج تضاريس شبه الجزيرة القطرية من السهل الساحلي المنخفض في الشرق ليصل الى هضاب الحمادا في الوسط ثم ترتفع الى مجموعة التلال الغربية والجنوبية الغربية التي تكون سلسلة جبال دخان والطوار والتي تتضمن أعلى نقطة ارتفاع (طوير الحمير). وتمتد هذه السلسلة الى مسافة حوالي ٥٦ كيلومترا بمحاذاة شاطىء خليج سلوى في غربي البلاد. وتعمل هذه السلسلة الجبلية على منع وصول تأثير التيارات البحرية وحركات المد والجزر الى سبخة دخان التي تقع شرقي هذه الجبال، وهذا يؤثر على نوعية وكثافة النباتات السائدة في هذه السبخة. وفي جنوب وسط البلاد تنخفض التضاريس الى ما دون مستوى سطح البحر في منطقة سودانثيل التي تحتلها حاليا سبخة داخلية كبيرة. اما المنطقة الجنوبية الشرقية التي توجد فيها أكبر السبخات الساحلية والتي تمد من أمسيعيد الى خور العديد فان جزءا كبيرا من سطحها تكسوه الرمال السافية مكونة تجمعات كبيرة من الكثبان الرملية التي يصل ارتفاع بعضها الى اكثر من ٤٠ مترا فوق مستوى سطح البحر والتي تتكون بتأثير الرياح الشمالية الغربية السائدة (رياح الشمال). وسوف نلاحظ فيما بعد أن لنباتات السبخة أثر كبير في تحديد شكل سطح السبخات وذلك عند دراستنا لظاهرة تكون الأكمات.



شكل (٢) تغير المتوسط الشهري لحركة المد حول شبه جزيرة قطر

المصدر : إدارة الأرصاد الجوية - دولة قطر - ١٩٨٦م

٢-٣ - تربة السبخة:

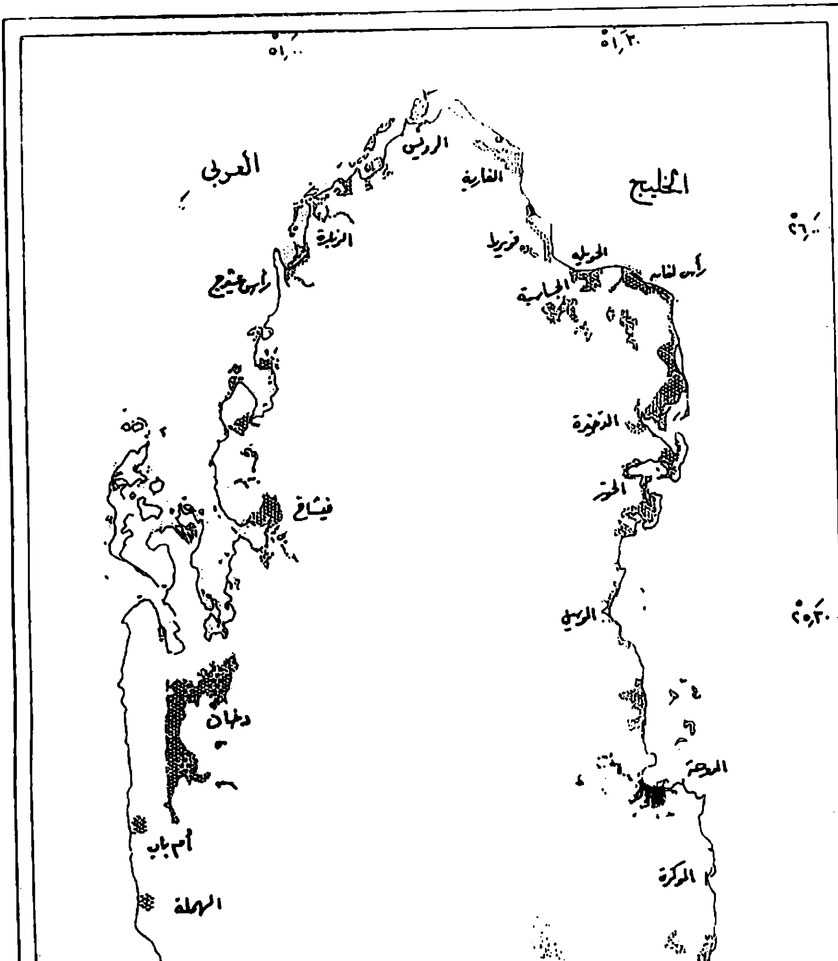
تطلق كلمة سبخة على الأراضي أو المسطحات الساحلية الملحية أو رواسب البحيرات التي تتكون من الغرين والرمال الكلسية دقيقة الحبيبات المختلطة بالأملاح التبخرية. وتنتشر رواسب السبخة في أنحاء متفرقة من شبه جزيرة قطر حيث تغطي مساحة تبلغ ٧٠١ كيلومتر مربع (جدول رقم ١، شكل ٣). وتقسم عادة الى نوعين رئيسيين وهما:

جدول (١) مناطق تواجد رواسب السبخة الرئيسية في شبه جزيرة قطر

رقم	اسم المنطقة	المساحة (كم ٢)	النسبة المئوية
١	سبخة امسيعيد - خور العديد	٣٧٠	٥٢,٨٨
٢	سبخة دخان وأم باب	٩٠	١٢,٨٤
٣	سبخة الخور - الذخيرة	٧٠	٩,٩٩
٤	سبخة سودانثيل	٤٠	٥,٧١
٥	سبخة أبوسمرة	٥٣	٧,٥٦
٦	سبخة الغارية - فويرط	٢٨	٣,٩٩
٧	سبخة دوحة الفيشاخ	٢٠	٢,٨٥
٨	سبخة شمال الدوحة	١٧	٢,٤٣
٩	سبخة الرويس	١٣	١,٨٥
	المساحة الرويس	٧٠١	٪١٠٠,٠٠

المصادر: ١- حسبت من خارطة دولة قطر (مقياس رسم ١ : ٢٠٠,٠٠٠).

٢- محمد عبدالله دياب (١٩٧٩).



المصدر: دولة قطر - وزارة الصناعة والزراعة ١٩٨٣ م

شكل (٢) التوزيع الجغرافي لرواسب السبخات في قطر

(أ) **سبخات ساحلية**: وتنتشر على سواحل قطر خاصة على الساحل الشرقي حيث تغطي مساحات شاسعة نسبيا جنوب أمسيعيد حتى خور العديد. ورغم أن معظم هذه السبخات الساحلية توجد عموما أعلى من مستوى سطح البحر حاليا، الا أنها تمثل تقدم البحر وغمره للمناطق الساحلية في عصر الهولوسين الحديث.

(ب) **سبخات داخلية**: بعيدة عن الساحل وتقع احداها في الجنوب (سودانثيل) بينما تقع الأخرى الى الشرق من مدينة دخان وهي تمثل أكبر السبخات الداخلية ويصل منسوب أعمق نقطة فيها الى حوالي ستة أمتار تحت متوسط منسوب سطح البحر الحالي.

وتنتج رواسب السبخة من الترسيب عن طريق أذرع بحرية تمتد من الخليج الى شبه الجزيرة أو عن طريق تسرب المياه الجوفية من بعض الطبقات الحاملة للمياه قرب السطح، وتحت الظروف المناخية الحارة التي تسود قطر فان المواد المترسبة تصبح غنية ببعض الأملاح المتبلورة مثل الهاليت (ملح الطعام) والجبس والانهيدريت وذلك نتيجة لتعرض المياه المالحة للتبخر المستمر. وتعمل هذه الأملاح على تماسك سطح المواد المترسبة معها وبالتالي تقلل تعرضها للتعرية بفعل الرياح والعوامل السطحية الأخرى.

وعادة ما تتجمع كميات كبيرة من الأملاح على سطح رواسب السبخة مكونة قشرة ملحية صلبة. ولنباتات السبخة تأثيرا على تحديد نوعية التربة المنقولة الى السباخ وكذلك سمك هذه التربة وخصوصا في السباخ ذات الكثافة النباتية العالية حيث تعمل هذه النباتات على تقليل سرعة الرياح وأرسابها لما قد تحمله من حبيبات التربة.

وقد قسمت التربة(١) التي تغطي شبه جزيرة قطر الى أربع مجاميع (Soil Associa-tions) تتضمن ثمانية أنساق (Soil Series) (جدول رقم ٢). وقد أوضحت هذه الدراسة أن أراضي المجموعة (ب) عبارة عن أراضي شديدة الملوحة تتكون من رواسب السبخة التي تغطي مساحة اجمالية تمثل ٦, ٠٦٪ من المساحة الكلية لشبه جزيرة قطر. وتوجد هذه الأراضي عادة ملاصقة أو بالقرب من الساحل، وتتميز بأنها أراضي ملحية جيرية ثقيلة أو خفيفة ومياهها الأرضية شديدة الملوحة، كما أن بعض هذه الأراضي

تتميز بوجود قشرة سطحية من الأملاح، وتنمو في بعضها أنواع من الحشائش والنباتات الطبيعية المقاومة للأملاح (Halophytes). وتنتشر على سطح بعض هذه السبخات أنواع مختلفة من القواقع والأصداف البحرية الحديثة. وقد وجد أن قطاع التربة في رواسب السبخات يختلف من منطقة الى اخرى وذلك من حيث سمك طبقات المقطع واللون وحجم الحبيبات ونوع الأملاح السائدة وكلها مجتمعة تؤثر على نوعية النباتات السائدة. وبناء على ذلك فقد تم تقسيم هذه المجموعة (Association)من تربة السبخات الى نسقين (Series) كالتالي:

النسق (ب ـ ١): وهي أراضي ملحية وتربتها ذات قوام طمي طيني جيري الى طمي طيني رملي جيري ويتراوح عمق قطاعها بين ٣٠ سم، ١٥٠٠ سم فوق طبقة من الحجر الجيري، وتوجد بينها طبقات رقيقة من كسر الحجر الجيري والتربة الرمادية وبعض التجمعات الجبسية قريبا من السطح. وعادة ما تتواجد على سطحها قشرة جيرية صلبة تؤثر سلبيا على نمو النباتات بها حيث أنها تعيق اختراق البادرات الصغيرة (بسام النصر ١٩٨٦). وقد يحدث في فصل الصيف أن تتشقق هذه القشرة الصلبة مكونة اشكالا متعددة الأضلاع (polygons) غير منتظمة الشكل. ويشغل هذا النسق من تربة السبخة مساحة تمثل ٥٨, ٠٪ فقط من المساحة الكلية لأراضي شبه جزيرة قطر.

جدول رقم (٢) مساحات ونسبة أنواع التربة في دولة قطر

المجموعـــة	النسق	المساحة (هكتار)	النسبة المئوية
(أ) تربة الروضات	أ ـ ١	٢٣١٠٠	٢,٠٥
	أ ـ ٢	٤٥٢٠	٠,٣٩
(ب) تربة ملحية (السبخات)	ب ـ ١	٦٥١٧	٠,٥٨
	ب ـ ٢	٦٣٦٠٧	٥,٤٨
(ج) تربة حجرية	ج ـ ١	٩٥٨٠٧٢	٨٢,٤٤
	ج ـ ٢	٦٢٩٢٥	٥,٤٢
(د) تربة رملية	د ـ ١	٤٧٧٥	٠,٤٢
	د ـ ٢	٣١٣٩٢	٢,٧٠
مناطق مزروعة		٦٠٥٧	٠,٥٢
اجمالي		١١٦٠٩٦٥	١٠٠,٠٠

المصدر محمد حسين مذكور، سعودي مصطفى الشيخ (١٩٧٣).

النسق (ب ـ ٢): وهي أراضي ملحية أيضا لكن تـربتهـا ذات قـوام رملي جيري أو رملي طمي جيري ولا توجد تحتها تجمعات جبسية، ونتيجة لـذلك فـان سرعـة اختراق المياه لها عالية نسبيا وبالتالي فان هطول الأمطار في مناطق هذه السبخات يكون فعالا في تخفيف ملوحتها. وتبلغ المساحة التي تغطيها تربة هذا النسق ٥,٤٨٪ من مساحة شبه جزيرة قطر.

وبصورة عامة فان سمك قطاع التربة في رواسب السبخة له أثر كبير على نوع وتوزيع وكثافة النباتات الملحية التي تنمو فيها. وتفتقر هذه التربة الى المواد العضوية، كما أنها تحتوي على نسبة عالية من الأملاح وتزداد نسبة الملوحة نتيجة للتبخر المستمر بفعل الحرارة العالية وتحت تأثير الخاصة الشعرية (capilarity) مما يتسبب في زيادة تركيز الأملاح في طبقات التربة السطحية. وتبعا لقوام التربة فان حركة المياه المالحة بالخاصة الشعرية في النسق ب ـ ١ تكون عادة أسرع من حركتها في النسق ب ـ ٢، وبالتالي فان تركيز الأملاح في النسق الأول يكون اكثر منه في النسق الثاني.

أما بالنسبة للحياة النباتية في هذه التربة فانه نظرا لارتفاع نسبة الملوحة بها وقرب مستوى المياه الأرضية منها فان النباتات التي تنمو بها قليلة وتكون من الأنواع المقاومة للأملاح نظرا لتأثيرها على معدل امتصاص الماء بواسطة النباتات، فكلما زاد تركيز الأملاح بالتربة كلما صعب امتصاص الماء وهذا يؤدي الى ما يعرف باسم الجفاف الفسيولوجي للنبات.

٢ـ٤ المـيـاه:

تحتوي تربة السبخات على مياه أرضية يتراوح عمقها بين ٢٠ سم وحوالي مترين من سطح الأرض، ويتوقف ذلك على سمك طبقة التربة ومسامية الطبقة الحاملة للمياه وكذلك على مصدر المياه. وتتصف مياه السبخة عموما بأنها شديدة الملوحة حيث تتعدى في بعض الأحيان ٣٠٠ ألف جزء في المليون فعلى سبيل المثال وصلت في بعض المواقع بسبخة دخان الى ٣٠٦,٦٩٠ جزء في المليون ـ اذا ما قورنت بمياه الخليج العربي التي تبلغ نسبة ملوحتها ٤٠,٩٩٨ جزء في المليون بينما ملوحة المياه الجوفية بالمنطقة المحيطة ٣٥,٣٤٥ جزء في المليون. أما مصدر مياه السبخة فيشمل:

(أ) المياه الجوفية الموجودة في بعض الطبقات الحاملة لها تحت سطح شبه الجزيرة القطرية.

(ب) مياه البحر التي تتسرب الى السبخات عبر بعض الشقوق والفواصل في المناطق الساحلية، كما أنها تتداخل خلال فترات المد العالي. وتعتبر مياه البحر مصدرا مستديما خاصة للسبخات الساحلية المنخفضة.

(ج) مياه الأمطار والجريان السطحي التي تصلها عن طريق السيول والمجاري السطحية.

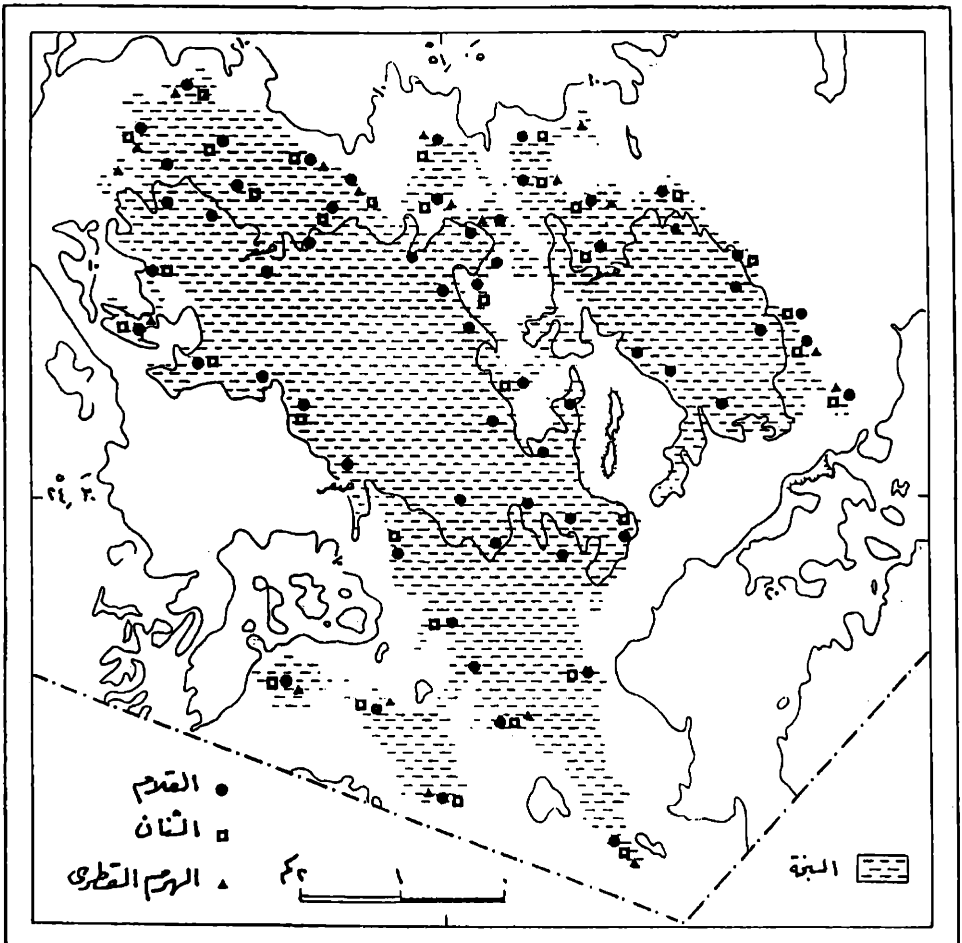
(د) الرطوبة الجوية والضباب والندى والتي تمتصها بعض الأملاح الموجودة في السبخة مثل كلوريد الصوديوم وكبريتات وكربونات الكالسيوم وهي أملاح متميئة لها القدرة على امتصاص بخار الماء من الهواء المحيط بها ورفع نسبة الرطوبة بالتربة.

ومما لا شك فيه أن لكل من عمق هذه المياه الأرضية برواسب السبخة ودرجة ملوحتها أثر كبير على نوعية النباتات التي تنمو في هذه الظروف وكذلك كثافتها ونمط توزيعها. وقد لاحظ الباحث خلال العمل الحقلي بسبخة سودانثيل انه تنمو في اطرافها ثلاثة أنواع من النباتات الملحية وهي القلام (Arthrocnumem glaucum) وشنان (Seiditzia rosmarinus) والهرم القطري (Zygophyllum quatarense) ثم بدأت كثافة النوع الثالث (الهرم القطري) تقل تدريجيا الى الداخل من أطراف رواسب السبخة، ومع الاقتراب من مركز السبخة اختفى النوع الثاني (شنان) أيضا ولم يتواجد الا النوع الأول فقط (القلام) الذي اختفى هو الآخر من وسط المنخفض التي تحتله هذه السبخة (شكل ٤). وقد وجد الباحث ان هذه النطاقات الواضحة في توزيع الأنواع السائدة للنباتات الملحية في سبخة سودانثيل مرتبطة ارتباطا وثيقا بعمق المياه الأرضية بتربة هذه السبخة ودرجة ملوحتها.

٢-٥ الكائنات الحية :

تلعب الكائنات الحية دورا مؤثرا في الحياة النباتية بتربة السبخة، وتشمل الكائنات الحية كلا من الانسان والحيوان والنباتات الأخرى وكذلك الحشرات وبعض الطحالب. فالانسان - مثلا - يقوم بقطع بعض النباتات خاصة التي تكون اشجارا ذات سيقان وفروع كبيرة مثل المانجروف وذلك لاستعمالها كوقود أو كمصدر للأخشاب، ومن ناحية اخرى تتغذى الجمال والابل على أنواع مختلفة من النباتات التي تنمو في تربة السبخة. وبذلك فان دور الانسان والحيوان سلبي على نمو وانتشار نباتات السبخة وقد لوحظ ذلك بوضوح في كل من سبخة الذخيرة التي استقطع منها سكان قطر القدامى كثيرا من أشجار القرم أو الشورة (Avicennia marina)

وسبخة دخان الداخلية التي يرعى فيها البدو ابلهم وماشيتهم في وقت ازدهار النباتات بها. ومن ناحية أخرى فان الجمال والابل تقوم بدور آخر ذو اهمية بالغة من خلال نقل بذور نباتات السبخة عند تحركها من منطقة الى أخرى بواسطة أقدامها العريضة أو عن طريق برازها، كما وجد ايضا ان بعض النباتات الملحية تنمو متطفلة على أحد النباتات الأخرى وبذلك فان وجود بعض نباتات السبخة يرتبط بوجود عائلها النباتي في المنطقة، مثال ذلك تطفل كل من نباتي الذنون والطرثوث على نباتات القلام والثيلوث والقطف في سبخة أمسيعيد وبعض السبخات الساحلية بشبه جزيرة قطر. أما بالنسبة للحشرات والآفات المتطفلة فلم يلاحظ الباحث تأثيرا واضحا لها على النباتات التي تنمو في رواسب السبخة بشبه جزيرة قطر، وقد يرجع ذلك الى قسوة الظروف البيئية من حرارة مرتفعة وملوحة عالية. بالاضافة الى هذا فانه تنمو في بعض ا مناطق السبخة خاصة السبخات الساحلية التي تغمرها المياه البحرية بعض أنواع من الطحالب الخضراء المزقة المنتشرة في مياه الخليج العربي أمام الشواطىء القطري وأهم الأنواع التي تم التعرف عليها. Trichodesmium sp. anabaena sp. (El-Samra, etal, 1988) وتتميز هذه الطحالب بأنها تقوم بتثبيت النيتروجين في المياه الموجودة حولها، وعندما تنحسر عنها المياه أو ينخفض مستواها تحت سطح التربة فان هذه الطحالب تموت وتتحول الى مواد عضوية سوداء اللون. وقد لاحظ الباحث ان وجود طبقة من هذه الطحالب ممتدة على سطح سبخة الفيشاخ، كما تم تسجيل عدة راقات سوداء من بعض الطحالب المدفونة بين طبقات الطين والغرين والرمال الناعمة في بعض قطاعات التربة بكل من السبخات الساحلية والداخلية مثل أمسيعيد والخور ودخان.



شكل (٤) تأثير الملوحة على نوع النباتات وتوزيعها .

المصدر : الدراسات الميدانية

٣ـ التصنيف والوصف النباتي

لقد كانت محصلة تأثير العوامل البيئية السائدة في سبخات شبه جزيرة قطر نمو أنواع خاصة من النباتات الملحية المتباينة في صفاتها النباتية والفسيولوجية والمتباينة كذلك في كثافتها ونظام توزيعها. والجدول رقم (٣) يبين الأسماء اللاتينية لانواع هذه النباتات وفصائلها كما يبين اسمائها باللغة العربية كما هي معروفة محليا.

ولقد امكن في هذا البحث على أثر الزيارات والاعمال الحقلية من حصر هذه الانواع النباتية الملحية حيث وصل عددها الى ثلاثين نوعا نسبت لثلاثة عشر فصيلة نباتية (انظر جدول رقم ٣) وذلك خلافا لما ورد في دراسة (كمال الدين البتانوني ١٩٨٦م صفحة ٣٠٤) بأن الفلورا القطرية تضم سبعة وعشرون نوعا من النباتات الملحية تنتمي لعشر فصائل نباتية، وهذا يعني ان هذه الدراسة اضافت ثلاثة أنواع نباتية ملحية. والجدول رقم (٤) يبين هذه الثلاثة أنواع النباتية والفصائل النباتية التي تنتمي اليها والمواقع الجغرافية التي شوهدت فيها.

جدول رقم (٤)

نوع النبات	الفصيلة	مكان يشاهد النبات
Cistanche phallypaea دنون	Orobanchaceae الهالوكية	سبخة امسيعيد
Zygophyllum qatarense هرم	Zygophyllaceae الرطرطية	اطراف سبخة دخان
Launaea indicaulis حوه	Compositeae المركبة	شواطىء الوكرة

ويختص هذا الجزء من البحث بدراسة الخصائص النباتية لرواسب السبخة وكذلك تصنيف هذه النباتات حيث أن دراسة مدى امكانية الاستفادة منها سيكون يسيرا بتوضيح هذا الوصف النباتي بشيء من التفصيل وتشكل دراستي (كمال الدين البتانوني

١٩٨٦ Batanouny, 1981)، وكـذلك دراسـة AODA, 1983) والصور الفوتوغرافية(٣). الركائز الأساسية لهذا الوصف والتصنيف النباتي.

٣ـ١ الفصيلة النجيلية Gramineae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية:

آ ـ العكرش Aeluropus Lagopoides ويتصف هذا النوع بأنه نبـات نجيلي ويكون شجيرات يصل ارتفاعها الى حوالي ٥٠ سم ذات جذور عرضية وسيقـان رفيعة ذات أوراق طويلة عليها شعيرات أو ابريـة لا يتعـدى طـولها عن ٤ سم. ويزهر هذا النبات خلال الفترة من شهر مارس الى مايو (انظر صورة رقم ١).

ب ـ الهالـــوبيرم Halopyrum mucronatum نبـات نجيلي معمـر يكـون شجيرات يتراوح ارتفاعها بين ٥٠ ـ ١٠٠ سم وتفـرعـاتـه مستقيمـة ذات الـوان خضراء الى وردية وأوراقه رفيعة خطية مقعرة ويزهر هـذا النبـات في شهـر ابـريل مكونا ازهارا صغيرة.

ج ـ الصخام Sporobolus arabicus نبات نجيلي حولي يبلغ ارتفاعـه حـوالي ٤٠ ـ ٥٠ سم حيث تمتد فروعها مفترشة سطح الأرض، وأوراقها طويلـة حـادة الأطراف، ويزهر في شهر ابريل.

د ـ الصخام Sporobolus arabicus نبات نجيلي معمر يفترش على الأرض ولا يتعدى ارتفاعه ٤٠ سم وهو كثير التفرع وأوراقه خطية ومتعرجة ويزهـر في شهـر ابريل.

٣ـ٢ الفصيلة الرمرامية : Chenopodiaceae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية:

أ ـ الشعيران Anabasis setifera ويسمى هذا النبات كذلك بحمض الأرنب، وهو نبات معمر يكـون شجيرات يتراوح ارتفـاعهـا بين ٣٠ ـ ٦٠ سم ولـه فـروع مجوفة واوراق، مستطيلة لونها محمر وله قشرة عصيرية وفي موسم الجفـاف ينفض النبات هذه القشرة ويحل محلها طبقات من الخلايا الفلينيـة وذلك للتخلص من الاملاح الموجودة في خلاياه، ويزهر هذا النبات بين شهري نوفمبر ويناير.

ب ـ اجروفلم Agriophyllum minus عشب شوكي معمر، ويبلغ ارتفاعـه

حوالي ٢٠ ـ ٣٠ سم مكونا فروعا خضراء اللون مخطط طوليا وتنتشر عليها الاوراق بطريقة تبادلية وعادة ما تكون الأوراق السفلى أكبر من الأوراق العليا في الاطراف التي يكون اصغرها على هيئة أشواك ابرية الاطراف، ويزهر النبات في شهر ابريل.

ج ـ القلام Arthrocnemum glaucum ويسمى كذلك بالعجرم ويكون هذا النبات شجيرات قائمة ترتفع عن سطح الأرض ١ـ ٥, ١ مترا ذات فروع خضراء كثيفة، وهو من النباتات العصيرية التي تفصل قشرتها عن الساق لتكون بدلا منها طبقا فلينية للتخلص من الأملاح الزائدة في عصرها الخلوي. ويزهر هذا النبات خلال الفترة بين مارس ومايو حيث يكون ازهارا كثيفة تنتهي باشواك (انظر صورة رقم ٢).

د ـ الرغل Atriplex leucoclada وهو من النباتات المعمرة التي تقاوم الجفاف والملوحة، ويكون شجيرات ذات سيقان خشبية ملساء لونها أبيض يبلغ طولها في بعض الأحيان حوالي متر ولكن نتيجة لرعي الحيوانات لها فانها غالبا ما لا تزيد عن ٥٠ سم، وتنتشر الأوراق بطريقة معاكسة على الفروع وهي اوراق رقيقة خضراء رمادية أو خضراء باهتة وشكلها بيضاوي حادة الأطراف او مثلثة وحوافها متعرجة أو مسننة. ويزهر هذا النبات خلال الفترة من شهر مارس ـ مايو مكونا ازهارا بيضاء مخضرة ذات نهايات شوكية. (انظر صورة رقم ٣).

هـ ـ الثيلوث Halocenmum strobilaceum يكون هذا النبات شجيرات قصيرة يتراوح ارتفاعها ٣٠ ـ ٦٠ سم وينمو بكثافة عالية مكونا فروعا كثيرة توجد عليها بعض العقد وساقة عصيري، ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل مكونا ازهارا صغيرة صفراء اللون.

و ـ الخريز Halopeplis perfoliata وهو من النباتات العصيرية المعمرة التي تكون شجيرات قصيرة يتراوح طولها بين ٢٠ ـ ٤٠ سم وفروعه السفلى خشبية، وتتحور أوراقه على هيئة خرز مستدير تنتشر حول الساق بالتبادل كالعقد وتتميز بألوان خضراء ناصعة أو خضراء محمرة. ويزهر هذا النبات في شهر مارس مكونا

ازهارا صغيرة كثيفة في تجمعات ثلاثية (انظر صورة رقم ٤).

ز ـ الرمث Hammad elegans وهو من نباتات الحمض العصيرية المعمرة ويكون شجيرات صغيرة يتراوح ارتفاعها ٤٠ ـ ٩٠ سم، وهي عديمة الأوراق وتكون سيقان رفيعة مقسمة الى عقد وسلاميات. ويكون هذا النبات حوله اكمات رملية يصل ارتفاعها اكثر من ٥٠ سم. يزهر هذا النبات في شهر ابريل ومايو.

ح ـ الجلمان Schanginia aegyptiaca وهو من نباتات الحمض العصيرية وهو نبات عشبي وأوراقه سميكة طولها ٢ سم، ويزهر فيما بين أواخر الربيع وأوائل الصيف.

ط ـ الشنان Seidlitzia romarinus من نباتات الحمض العصيرية ويكون شجيرات معمرة كثيرة التفرع يتراوح ارتفاعها بين ٦٠ ـ ٩٠ سم، الاوراق عصيرية اسطوانية الشكل ذات اطراف مدببة، يزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل. (انظر صورة رقم ٥).

ي ـ السويد Suaed vermiculata وهو من نباتات الحمض العصيرية ويكون شجيرات قصيرة التفرع لا يتعدى ارتفاعها مترا. وتنكمش اوراق هذا النبات القديمة ويسود لونها وتتساقط على الأرض حيث يتخلص النبات بذلك من الأملاح الزائدة. ويكون هذا النبات حوله أكمات مرتفعة من التربة الناعمة، ويزهر هذا النبات في الفترة بين شهري فبراير وأبريل.

ك ـ الاخريط Salsola baryosoma من نباتات الحمض العصيرية، يكون شجيرات يبلغ ارتفاعها ٤٠ ـ ٥٠سم، والأراق عصيرية خضراء تنمو بكثافة عالية وبطريقة متبادلة على الفروع، ويزهر هذا النبات في شهر ابريل.

ل ـ الفريط Salsola cyclophla من الأعشاب العصيرية التي تفترش على الأرض ولا يتعدى ارتفاعها ١٠ سم ذات اوراق صغيرة. ويزهر هذا النبات في شهر مارس.

م ـ السالسولا Salsola soda وهو نبات حولي ساقه شبه اسطوانية ويتراوح طول اوراقه من ١ ـ ٦ سم، يزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل.

٣ـ٣ الفصيلة القرمية: Avicenniaceae وتضم هذه الصيلة الأنواع الآتية:

أ ـ القرم Avicennia marina ويسمى كذلك بالشورة وهو من نباتات المستنقعات البحرية المعروفة باسم «المانجروف التي تنمو في الأراضي الطينية التي تغمرها المياه المالحة للبحار. ويكون نبات القرم شجيرات أو أشجار صغيرة يتراوح ارتفاعها بين ١ ـ ٣ مترا (انظر صورة رقم ٦). وسيقان هذا النبات خضراء لينة، اما جذوره فهي من النوع التنفسي التي تظهر على السطح فوق مستوى الماء والطين وتوجد بها فتحات كثيرة يتم من خلالها تبادل الغازات بين النبات والهواء الخارجي. وتنمو الأوراق بطريقة متبادلة على السيقان وهي أوراق بيضاوية الشكل تنتشر عليها غدد ملحية تفرز الأملاح الزائدة عن حاجة النبات ويزهر هذا النبات خلال شهر مارس مكونا ازهارا صغيرة صفراء اللون.

٣ـ٤ الفصيلة العليقية: Convolbulaceae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية:

أ ـ النديوه Cressa cretica من النباتات المعمرة التي تفترش الأرض عادة ويتراوح ارتفاعه بين ١٠ ـ ٣٠ سم، وأوراقه صغيرة قصيرة أطرافها حادة وتنتشر بكثافة عالية في كل الاتجاهات. ويزهر هذا النبات في فصل الربيع بين شهري مارس ومايو مكونا ازهارا صغيرة بيضاء اللون كثيفة الانتشار. (انظر صورة رقم٧).

٣ـ٥ الفصيلة الطرثوثية: Cynomoriaceae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية:

أ ـ الطرثوث Cynomorium coccineum وهو نبات عصيري معمر يبلغ ارتفاعه حوالي ٣٠ سم وسيقانه قائمة بدون تفرعات تنمو عليها اوراق متحورة الى حراشيف صغيرة. ويتطفل هذا النبات على بعض النباتات الأخرى مثل القلام والقطف والثيلوث، ويزهر هذا النبات في شهري مارس وابريل.

٣ـ٦ الفصيلة السعدية Cyperaceae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية:

أ ـ الثنده Cyperus conglomeratus ويسمى كذلك بالرشا أو العنـدب، وهو من النباتات المعمرة ويبلغ طول شجيراته حوالي ٣٠ ـ ٥٠ سم وجـذوره بها شعيرات وسيقانه سميكة مضغوطة، ويزهر هذا النبات طوال العام.

ب ـ الثنده Cyperus laevigatus ويسمى كذلك بالرشا أو العندب، وهـو نبات عصيري له ساق يتراوح طولها ٣٠ ـ ٤٠ سم ويزهر هذا النبات في شهـري مارس وأبريل.

٣ـ٧ الفصيلة الفرانكنية Frankeniaceae وتشمل هذه الفصيلة الأنواع الآتية:

المليح: Frankenia pulverulanta وهـو نبـات معمـر يفترش على الأرض ويتراوح طوله بين ١٠ ـ ٣٠ سم ويتميز بفروعه المتشعبة وتنتشر أوراقه الحمراء في تجمعات رباعية وهي أوراق صغيرة بيضاوية الشكل، ويـزهـر هـذا النبـات في الفترة بين شهري فبراير ومايو.

٣ـ٨ الفصيلة السمارية Juncaceae وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا:

السمار Juncus rigidus وهو من النباتات المعمرة وساقه قـائمـة خضراء يتراوح ارتفـاعهـا ٣٠ ـ ٧٠ سم ولـه أغصـان كثيرة تنتهي بأطـراف شـوكيـة مـدببـة. ويستبدل هذا النبات أوراقه المتحورة (أشواك) نتيجة تأثر القديم منها بـالامـلاح وتعرضها للجفاف. ويزهر هذا النبات في شهر مايو.

٣ـ٩ الفصيلة البلامباجية Plumbaginaceae وتشمل هذه الفصيلة نوعا واحدا:

القطف Limonium axillare وهو نبات معمر ساقه قصيرة يتراوح ارتفاعه بين ٢٠ ـ ٣٠سم. ويوجد على ساقه وأوراقه غدد ملحية تفـرز الأمـلاح الـزائدة كما توجد عند قواعد أوراقه غدد مخاطيـة لـلاحتفـاظ بـالماء حـول البراعم الصغيرة. ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل.

٣ـ١٠ الفصيلة الاثلية: Tamaricaceae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية:

أ ـ الاثل Tamarix aphylla وهو نبات شجري ويبلغ ارتفاعـه ١ـ ٥, ١ متر، وتنمو على فروعه أوراق حرشفية صغيرة ذات اشكال ابرية ومثلثة حادة الاطراف

عليها فتحات كثيرة تمثل غددا ملحية تقوم بافراز الأملاح الزائدة عن حاجة النبات. يزهر النبات في الفترة بين شهري ابريل وأغسطس.

ب ـ الطرفه Tamarix rosmarinus وهو نبات شجري يتحمل الجفاف والملوحة ويصل ارتفاعه الى مترين أو أكثر والساق خشبية وتمتد فروعه مستقيمة تغطيها أوراق حرشقية. وينمو على الساق والفروع والأوراق الخضراء غدد ملحية تفرز الأملاح الزائدة عن حاجة النبات. يزهر هذا النبات خلال شهري ابريل ومايو.

٣ـ١١ الفصيلة الهالوكية Orobancheae وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا:

الذنون Cistanche phelypaea وهو نبات عصيري يبلغ طوله حوالي ٣٠ ـ ٦٠ سم سيقانه سميكة تنتشر عليها بطريقة متبادلة أوراق متحورة الى حراشيف مستطيلة الشكل ذات أطراف ابرية. وينمو هذا النبات متطفلا على نبات القرم والثيلوت والقطف. ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل.

٣ـ١٢ الفصيلة الرطرطية: Zygophyllaceae وتضم هذه الفصيلة:

ـ الهرم القطري Zygophyllum qatarense نظرا لأنه تم التعرف على هذا النبات وجمع عينات منه لأول مرة من دولة قطر فأنه أطلق عليه اسم الهرم القطري كما هو واضح من الاسم اللاتيني. وهو نبات عصيري يتحمل جفاف الجو وملحوة التربة. وهو نبات معمر يكون شجيرات يتراوح ارتفاعها بين ٤٠ ـ ٦٠ سم وفروعه قائمة وأوراقه صغيرة وهي لحمية سميكة تختزن الماء وتتوزع بانتظام على الفروع مكونة عناقيد اسطوانية. وعادة ما يتكون حول هذا النبات أكمات ترابية. ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل (انظر صورة رقم٨).

٣ـ١٣ الفصيلة المركبة Compositae وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا:

ـ الحوه Launaea nudicaulis وهو نبات عشبي حولي ينمو مفترشا على الارض برارتفاع لا يتعدى ٢٠ سم، ساقه خشبية قصيرة تخرج منها الفروع حاملة أوراقا خضراء متعرجة الأطراف. يزهر هذا النبات بين شهري فبراير وأبريل.

جدول رقم (٣) اسماء أنواع النباتات التي

تنمو بالسبخات وفصائلها

ملاحظـات	الاسم بالعربية كما يدعى محليا	نـوع النبـات	الفصيلـة النبـاتيـة
يدعى كذلك بحمض الارنب .	عكرش	Aeluropus lagopoides	1) Gramineae النجيلية
	هالويبرم	Halopyrum mucronatum	
	صخام	Sporobolus arablicus	
	صخام	Sporobolus spicatus	
	شعبران	Anabasis setifera	2) Chenopodiaceae الرمراميـــه
	اجروفلم	Agriophyllum minus	
يدعى كذلك بالعجرم	قلام	Arthrocnemum glaucum	
	رغل	Atriplex leucoclada	
يدعى كذلك سبت أو حضادى	ثيلوث	Halocnemum strobilaceum	
	حريز	Halopeplis perfoliata	
	رمث	Hammada elegens	
	جلهان	Schanginia aegyptiaca	
	شنان	Seidlitzia rosmarinus	
	السويد	Suaeda vermiculaty	
	خريط	Salsola baryosoma	
	خريط	Salsola cyclophylla	
	سالسولا	Salsola soda	3) Avicenniaceae
يدعى كذلك بالشورة	قرم	Avicennia marina	القرمية
	نديوه	Cressa cretica	4) Convolvulaceae العليقيــه
	طرثوث	Cynomorium coccineum	5) Cynomoriaceae الطرثوثيــه
يدعى كذلك رشا أو عنذب	تنده	Cyperus conglomeratus	6) Cyperaceae السعديــه

الفصيلـــة النبـــاتيـــة	نـــوع النبـــات	الاسم بالعربية كما يدعى محليا	ملاحظـــات
	Cyperus laevigatus	تنده	
7) Frankeniaceae الفرانكينيه	Frankenia pulverulenta	مليح	
8) Juncaceae السماريـــه	Juncus rigidus	سمار	
9) Plumbaginaceae البلامباجيـــه	Limonium axillare	قطف	
10) Tamaricaceae الأثيلـــه	Tamarix aphylla	اثـــل	
	Tamarix rosmarinus	طرفـــه	
11) Orobanchaceae الهالوكيـــه	Cistanche phalypaea	دنون	
12) Zygophyllaccae الرطرطيـــه	Zygophyllum qatarense	هـــرم	
13) Compositeae المركبـــه	Launaea nudicaulis	حوه	

٤ـ خصائص الغطاء النباتي في السبخات

كان نتيجة تأثير الظروف البيئية منفردة ومتكالبة ظهور غطاء نباتي ذات ميزات خاصة في هذه السبخات. فالظروف المؤثرة متطرفة في قسوتها وقد انعكس هذا على خصائص نباتات السبخة، وأهم الخصائص التي تتصف بها هذه النباتات هي:

٤ـ١ـ كيفية التوزيع والكثافة:

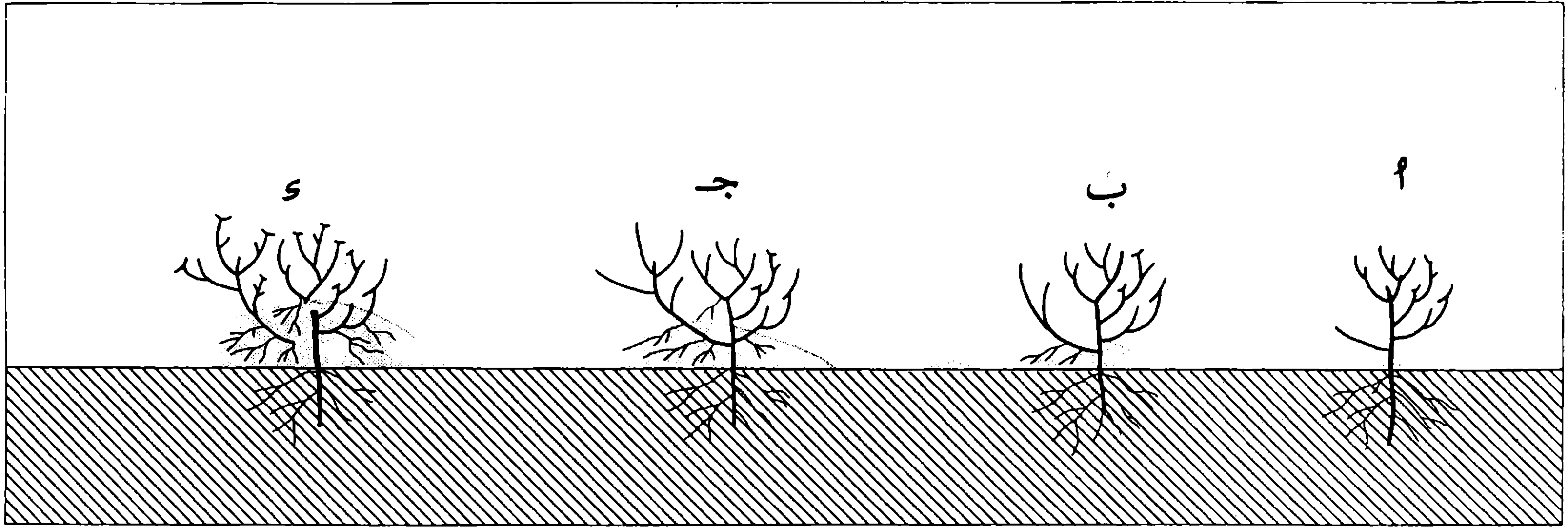
(١) التباين في كثافة النباتات من سبخة الى أخرى فقد تنعدم الحياة النباتية في بعض السبخات مثل بعض مناطق سبخة أمسيعيد وخور العديد بينما تتواجد بكثافة عالية في بعض المناطق الأخرى مثل السبخات الساحلية بين الخور والذخيرة حيث تتكون المانجروف.

(٢) التوزيع غير المنتظم للحياة النباتية في نفس المنطقة، حيث تنتشر النباتات بكثافة متفاوتة في أجزاء مختلفة من نفس السبخة كما هو موجود في سبخة دخان.

(٣) الاختلاف في توزيع أنواع النباتات والمجتمعات النباتية في رواسب السبخة ففي حين تقتصر السيادة على نوع نباتي واحد في احدى السبخات فاننا نلاحظ وجود نوعين أو أكثر من النباتات على هيئة نطاقات محددة.

٤ـ٢ـ ظاهرة تكون أكمات Hummocks في السبخات:

لا يقتصر تكون هذه الظاهرة على النباتات الملحية وانما يمكن أن تحدث في المناطق الواسعة المكشوفة الجافة. وقد لوحظ تكون هذه الظاهرة بكثرة في السبخات الداخلية. وبعد دراسة ظاهرة تكوين الأكمات تبين أنها تتكون على عدة مراحل متتالية يمكن تلخيصها كما يلي:



شكل (٥)   تصور نظري لخطوات تكوين ظاهرة الأكمات

(١) تخفف النبتة من سرعة الرياح مما يؤدي الى ترسيب حملوتها من الرمال (انظر صورة رقم ٩).

(٢) مع زيادة كميات الرمال المترسبة فانها تبدأ بتغطية أجزاء من فروع هذه النبتة، ومع توفر الرطوبة فان هذا يشجع ريزومات أو عقد هذه الفروع على تكوين الجذور.

(٣) ومع الزياةدة التدريجية للرمال المترسبة حول النبتة فانه يغطي مزيدا من اجزاء فر وع جديدة التي تبدأ هي الأخرى بتكوين الجذور.

(٤) تقوم هذه الجذور المتكونة بتغذية كل فرع خاص بها، مما يؤدي الى استقلال (تقريبا) كل فرع عن النبتة الأم حيث يكون كل فرع نبتة مستقلة بحد ذاتها.

وهكذا تتكون ثلاث أو أربع نباتات على قمة وسفوح كوم الرمل الدي يطلق عليه اسم «أكمة». ويبين الشكل رقم (٥) خطوات تكوين الأكمات. ومن الجدير بالذكر أن هذه الأكمات متباينة في الحجم والارتفاع فقط لوحظ في سبخة دخان أن بعض الأكمات لا يزيد ارتفاعها عن ٣٠ ـ ٥٠ سم في حين لوحظ وجود كدوات بارتفاع حوالي مترين في سبخة سودانثيل، وبذلك يمكننا القول أن لنباتات السبخة أثر كبير على تحديد شكل سطح السبخات حيث أن حجم وارتفاع هذه الاكمات يحددها نوع وحجم وكثافة هذه النباتات كما أن سرعة الهواء واتجاها لها أثر كبير على تكون هذه الأكمات.

٤ـ٣ـ الصفات الفسيولوجية:

تتصف النباتات الملحية بصفات تساعدها على تحمل ومقاومة الملوحة ومما لا شك فيه ان النباتات الملحية تشترك في خاصية واحدة هي مقدرة البروتوبلازم فيها على تحمل وجود كمية كبيرة من الأملاح في الخلية، وهناك ثلاث صفات لهذه النباتات تجعلها قادرة على تحمل الأملاح الذائبة:

١ ـ العصيرية: يقصد بالعصيرية في النباتات الملحية قدرتها على الاحتفاظ بكمية كبيرة من الماء في أوراقها أو سيقانها. ويمكن تعليل هذه الظاهرة

لمحاولة هذه النباتات تخفيف العصير الخلوي الذي يزداد تركيزه في انسجة النباتات بسبب امتصاص الكوريدات كنبات القلام، الخريزة، الشعيران، الثيلوت، الجلمان، . . . . . الخ. وتجدر الاشارة أن هناك حدا لمقدار الماء الذي تستطيع هذه النباتات اختزانها حيث أنه قد يرتفع الضغط الاسموزي للعصير الخلوي الى حد حرج في النبات وخصوصا نهاية موسم النمو وربما يكون ذلك تعليلا لموت بعض أجزاء النبات في النباتات الملحية العصيرية المعمرة (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦).

٢ـ افراز الأملاح: تقوم بعض النباتات الملحية بافراز الاملاح عن طريق غدد ملحية توجد على أوراقها أو سيقانها، وداخل هذه الغدد عدد من الخلايا النشطة التي تعمل على ضخ المحلول الملحي المركز من خلايا النبات الى الخارج وتمثل الكوريدات النسبة الكبيرة من الأملاح المفرزة (كمال الدين البتانوني ١٩٨٦).

ومن أمثلة هذه النباتات هي العكرش، الآثل، النديوه، القطف، الفرانكينيا. . . الخ.

وهناك نباتات ملحية تفرز الكربونات عن طريق غدد تسمى بالغدد الكلسية اضافة الى ذلك هناك بعض النباتات الملحية مثل القطف، لها غدد مخاطية عند قواعد الاوراق حيث أن افراز المواد المخاطية يساعد على الاحتفاظ بالماء حو ل البراعم الغضة الصغيرة التي توجد في باطن هذه الأوراق. وأخيرا هناك نباتات ملحية مثل الرغل تتخلص من الأملاح الزائدة عن طريق المثانات الموجودة على بشرتها التي تمتلىء بالمحلول الملحي المركز الذي يضخ اليها من أنسجة الورقة وعندما يزداد تركيز الأملاح في هذه المثانات الملحية فأنها تنفجر وينتج عن ذلك تخلص النبات من بعض أملاحه (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦).

٣ـ التخلص من بعض أعضاء النبات: وهي ظاهرة موت جزئي من اجل استمرار الحياة، وسبب هذه الظاهرة هو تركيز الأملاح في بعض أعضاء

النبات طوال موسم نمو النبات وعندما يصل تركيز الأملاح الى المستوى الحرج فان أعضاء هذه النبات تموت وتتساقط وهذا يعني تخلص النبات من قدر كبير من الاملاح (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦)، والأمثلة على هذه النباتات كثيرة ففي نبات السويد تتجمع الاملاح في الاوراق المسنة، ونبات القلام يجمع الأملاح في قشرة الساق العصيرية، ونبات السمار يجمع الاملاح في قمم الأوراق الشوكية.

٥ـ التوزيع الجغرافي

مما لا شك فيه أن رسم صورة التوزيع الجغرافي لهذه النباتات على شبه جـزيـرة قطـر كان نتيجة لتضافر العوامل المؤثرة في نمو هذه النباتـات والشكل رقم (٦) يبين التـوزيع الجغرافي لهذه النباتات وذلك بناء على فصائلها وأنواعها، وقد رمز لكل فصيلـة نبـاتيـة بشكل هندسي في حين رمز لكل نبات بالأحـرف الأولى من أسم الجنس والنـوع (حـرفـا كبيرا وحرفا صغيرا على التوالي)، وفي حالة تشابه هـذه الـرمـوز لنبـاتين فأنـه يستخـدم الحرفين الأول والثاني من النوع فاذا تكرر التشابه فانـه يـؤخـذ الحرف الثـالث من النـوع (انظر الجدول ٥). وفيما يلي وصفا للتوزيع الجغرافي لهذه النباتات:

٥ـ١ الفصيلة النجيلية: وتضم الأنواع النباتية الآتية:

آـ Aeluropus lagopides

ينمو هذا النبات في الأراضي الملحية ذات التربة الناعمة وينتشر في مناطق السبخات خاصة بالأجزاء الجنوبية من قطر.

ب ـ Halopyrum mucronatum

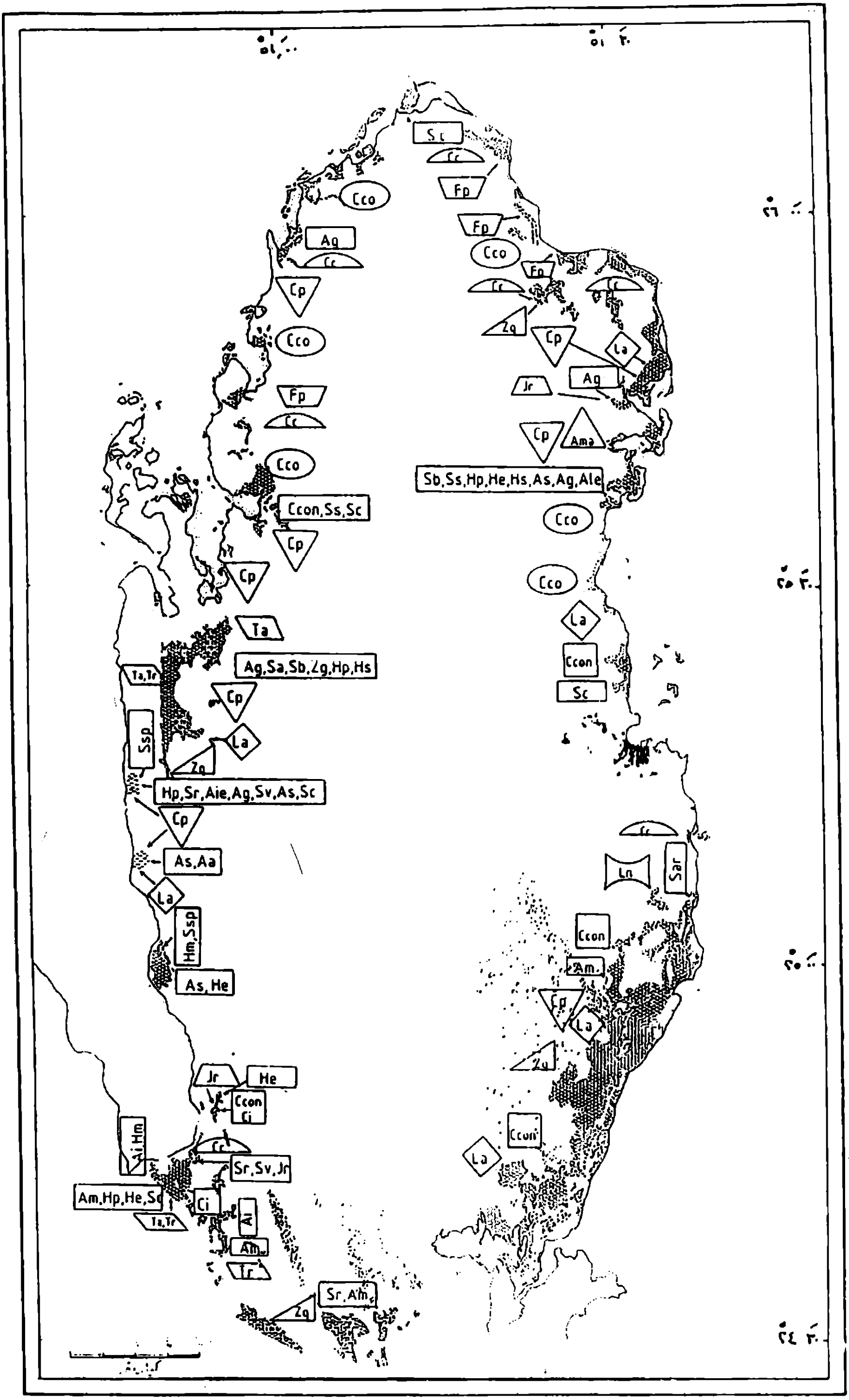
ينمو هذا النبـات في التربـة الـرمليـة والكلسيـة الملحيـة خشنـة القـوام وكـذلك في السبخات الساحلية والشواطىء الرمليـة وتـواجـده في قطـر محدود في الجنـوب الغربي خاصة على شاطىء خليج سوى.

ج ـ Sporobolus arabicus

ينمو هذا النبات في وسط قطر خاصة على شواطىء الوكرة.

د ـ Sporobolus Spicatus

وينمو نبات الصخام في التربة الرملية الملحية ويوجد في جنوب قطـر على السـاحل الشرقي لخليج سلوى وفي سبخة أم باب.

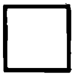
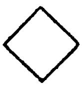
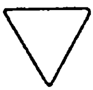
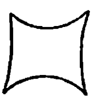


شكل (٦) التوزيع الجغرافي لفصائل وأنواع النباتات الملحية في سباخ قطر
المصدر : الدراسات الميدانية

جدول رقم (٥)

فصائل وأنواع نباتات السبخة ورموزهـــا

الفصيلـــة النبــاتيــة		نــوع النبـــات	
الاســـم	الرمـــز	الاســـم	الرمـــز
1) Gramineae النجيليـــة		Aeluropus lagopoides	Al
		Halopyrum mucronatum	Hm
		Sporobolus arablicus	Sar
		Sporobolus spicatus	Ssp
2) Chenopodiaceae الرمراميـــــــــه		Anabasis setifera	As
		Agriophyllum minus	Am
		Arthrocnemum glaucum	Ag
		Atriplex leucoclada	A le
		Halocnemum strobilaceum	Hs
		Halopeplis perfoliata	Hp
		Hammada elegens	He
		Schanginia aegyptiaca	Sa
		Seidlitzia rosmarinus	Sr
		Suaeda vermiculaty	Sv
		Salsola baryosoma	Sb
		Salsola cyclophylla	Sc
		Salsola soda	Ss
3) Avicenniaceae		Avicennia marina	Ame
4) Convolvulaceae		Cressa cretica	Cc

الفصيلة النباتية		نوع النبات	
الاسم	الرمز	الاسم	الرمز
5) Cynomoriaceae الطرثوثيه		Cynomorium coccineum	C co
6) Cyperaceae السعديه		Cyperrus conglomeratus	C con
		Cyperus laevigatus	CI
7) Frankeniaceae الفرانكينيه		Frankenia pulverulenta	Fp
8) Juncaceae السماريه		Juncus rigidus	Jr
9) Plumbaginaceae البلامباجيه		Limonium axillare	La
10) Tamaricaceae الأثيله		Tamarix aphylla	Ta
		Tamarix rosmarinus	Tr
11) Orobanchaceae الهالوكيه		Cistanche phalypaea	Cp
12) Zygophyllaccae الرطرطيه		Zygophyllum qatarense	Zq
13) Compositeae المركبه		Launaea nudicaulis	Ln

٥ـ٢ الفصيلة الرمرامية: وتضم الأنواع النباتية الآتية:

أ ـ Anabasis setifera

وينمو هذا النبات في مناطق تجمع الفتات الصخري والرمال السافيه والحصباء في الأماكن المرتفعة نسبيا من سواحل الخليج خاصة في السبخات الموجودة عند الخور وسلوى وأم باب والهملة.

ب ـ Agriophyllum minus

ويسنمو هذا النبات في مناطق الشواطىء الرملية والكثبات الرملية القريبة من السبخات الساحلية خاصة في المناطق الجنوبية من خليج سلوى.

ج ـ Arthrocnemum glaucum

وينمو هذا النبات في مناطق التداخلات الساحلية المالحة والسبخات الساحلية التي تغمرها مياه المد العالي للخليج في النصف الشمالي من قطر خاصة في مناطق الخور والذخيرة ورأس عشيرج ودخان وأم باب.

د ـ Atriplex leucoclada

ينمو هذا النبات في التربة الرملية والحصوية الملحية بمناطق الشواطىء المرتفعة بمناطق سبخات الخور وأم باب.

هـ ـ Halocenmum strobilaceum

ينمو هذا النبات في رمال الشواطىء البحرية وفي الأكمات الرملية بمناطق السبخات الساحلية خاصة على الساحل الشرقي لشبه جزيرة قطر في سبخة الخور وكذلك في سبخة دخان.

و ـ Halopeplis perfoliata

ينمو هذا النبات في مناطق السبخات الساحلية وعلى الشواطىء البحرية خاصة جنوب غربي قطر على خليج سلوى كما يوجد على شواطىء أم باب والخور ودخان.

ز ـ Hammada elegans

ينمو هذا النبات في التربة الرملية ويوجد في جنوب غربي قطر بمنطقة وادي العريق وعلى شاطىء خليج سلوى.

ح ـ Schanginia aegyptiaca

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الناعمة الملحية ويتواجد في المنخفضات بالقرب من الساحل وفي سبخة دخان كما ينمو أيضا في بعض المزارع المهجورة والروضات التي تدهورت تربتها لارتفاع نسبة الملوحة بها.

ط ـ Seidlitsia rosmarinus

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الخشنة الملحية وفي الأراضي الصخرية جنوب قطر بالقرب من سبخة سودانثيل وفي السبخات الساحلية عند أبوسمره وأم باب.

ك ـ Suaeda vermiculata

ينمو في السبخات الساحلية في جنوب غربي قطر على خليج سلوى خاصة عند أبوسمرة وأم باب.

ل ـ Salsola cyclophlla

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الخشنة والحجرية الملحية بالقرب من شواطىء الخليج خاصة في سبخات الخور ودخان.

م ـ Salsola cyclophylla

ينمو هذا النبات في التربة الرملية والحجرية الملحية بالقرب من السواحل في الغارية والفيشاخ وشمال الدوحة، وأم باب وأبوسمرة.

ن ـ Salsola Soda

ينمو في السبخات الساحلية بالقرب من الخور كما تنمو بغزارة في المناطق المستوية التي تغمرها مياه البحر أثناء المد في الخور وسبخة الفيشاخ.

٥-٣ الفصيلة القرمية : وتضم هذه نوعا واحدا .

أ- Avicennie marina

ينمو هذا النبات في المنطقة المحصورة بين الخور والذخيرة على الساحل الشرقي لقطر حيث ينمو في المسطحات الطينية التي تغمرها مياه الخليج الضحلة التي لا تحدث بها أمواج قوية مكونة مانجروف . وخصوصا ما بين الخور والذخيرة .

٥-٤ الفصيلة العليقية : وتضم هذه نوعا واحدا .

- Cressa cretica

ينمو هذا النبات على امتداد السواحل القطرية خاصة في الأجزاء في سبخة الغارية وبالقرب من الجاسية وفي رأس عشيرج .

٥-٥ الفصيلة الطرثوثية : وتضم نوعا واحدا :

- Cynomorium coccineum

ينمو هذا النبات في مناطق السبخات الساحلية والأراضي الرملية بالخلجان في الوسيل وفويرط وسبخة الفيشاخ وشمال الزبارة .

٥-٦ الفصيلة السعدية : وتضم الأنواع النباتية الآتية :

أ- Cyperus conglomeratus

ينمو هذا النبات في بيئة رملية ملحية تتوفر حولها الرطوبة الأرضية خاصة بوسط وجنوب قطر في شمال الدوحة وأمسعيد وسبخة وادي العريق .

ب- Cyperus laevigatus

ينمو هذا النبات في المستنقعات البحرية والمنخفضات الساحلية المالحة وفوق رواسب السبخة الساحلية خاصة في نطقة أبوسمرة جنوب غرب قطر وفي وادي العريق .

٥ـ٧ الفصيلة الفرانكنية: وتضم هذه نوعا واحدا.

- Frankenia pulverulenta

وينمو هذا النبات في التربة الرملية الخفيفة والملحية التي تتواجد في المناطق الصخرية او في المنخفضات وبالقرب من السواحل.

٥ـ٨ الفصيلة السمارية: وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا:

- Juncus rigidus

ينمو هذا النبات في منطقة الذخيرة وكذلك في الجنوب الغربي عند أبوسمره ووادي العريق.

٥ـ٩ الفصيلة البلامباجية: وتضم هذه نوعا واحدا:

- Limonium axillare

ينمو هذا النبات في الرمال الشاطئية الملحية الخشنة والقوام التي لا تغمرها مياه المد العالي، ينتشر هذا النبات في الخور والوسيل ودخان وأم باب وكذلك في منطقة النقيان على الساحل الجنوبي الشرقي وسبخة الهملة.

٥ـ١٠ الفصيلة الأثلية: وتضم الأنواع النباتية الآتية:

أ ـ Tamarix aphylla

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الملحية ويوجد في جنوب غرب قطر كما ينمو على أطراف سبخة دخان.

ب ـ Tamarix rosmarinus

ينمو في المناطق الرملية والأراضي الصخرية الملحية وينمو على أطراف الكثبان الرملية أو الأكمات الرملية بمناطق السبخات في جنوب غربي قطر وفي أطراف سبخة دخان.

٥ـ١١ الفصيلة الهالوكية : وتضم نوعا واحدا :

- Cistanche phalypaea

ينمو هذا النبات في السبخات الداخلية والأراضي الـرمليـة في منـاطق المستنقعـات البحرية خاصة الخلجان وكذلك في سبخة الهملة وامسيعيد.

٥ـ١٢ الفصيلة الرطرطية : وتضم نوعا واحدا :

- Zygophyllum qatarnese

ينمو في التربة الرملية والحصوية في الأراضي الملحية وكذلك في المنخفضات كما ينمو بين الكثبان الرملية في جنوب شرق قطر وغربي سلسلة جبل دخان ومـودانثيل، ونظرا لاتساع المدى البيئي والجغرافي الذي ينمو فيه هذا النبات فأنه يتواجـد مع أنواع اخرى مع النباتات في جنوب وشمال شبه جزيرة قطر.

٥ـ١٣ الفصيلة المركبة : وتضم نوعا واحدا :

- Launaea nudicaulis ينمو في السباخ على شواطىء الوكره.

٦ـ الامكانات الاقتصادية لنباتات السبخة في قطر

لقد فرضت مهنة الرعي في البيئة الصحراوية على الرعاة ـ عبر العصور ـ التعرف على أنواع النباتات الطبيعية التي تنمو في أرجاء المناطق الصحراوية، وما قد يستفيدون منه لأنفسهم أو لحيواناتهم التي يرعونها ومع تعدد وتطور وسائل الدراسة وتطبيق أساليب البحث العلمي للتعرف على هذه النباتات وتركيبها الكيميائي فقد ظهر العديد من المجالات التي يمكن للانسان الاستفادة فيها من بعض هذه النباتات. وسنتناول هنا بعض الاستعمالات الاقتصادية الممكنة للاستفادة من النباتات التي تنمو في رواسب السبخة بشبه جزيرة قطر والتي تتلخص فيما يلي:

٦ـ١ غذاء للانسان: حيث توجد بعض النباتات ذات قيمة غذائية جيدة ومفيدة ويتناولها البدو عند مرورهم بالمناطق التي تنمو بها، ومن هذه النباتات الجلمان والطرثوث والسمار، وقد أوضح عبدالفتاح رزق في دراسته عن التحليل الكيميائي لهذه النباتات (Rizk, 1986) أن الجلمان يحتوي على نسبة عالية من البروتين تصل الى حوالي ٥ , ١٠٪ أي تقارب النسب الموجودة في حبوب بعض المحاصيل الزراعية مثل الذرة والأرز، بالاضافة الى احتوائه على نسبة عالية من الأملاح المعدنية. اما نبات الطرثوث فهو يحتوي على فوسفور وبوتاسيوم ومواد نيتروجينية وكذلك السمار الذي يعطي بذورا غنية بالزيت والبروتين والأحماض الآمينية والكربوهيدرات.

٦ـ٢ علف للحيوان: يمكن الاستفادة من أنواع كثيرة من نباتات السبخة كأعلاف للحيوانات نظرا لاحتوائها على نسب عالية من بعض المركبات المعدنية المفيدة. وهناك عدة أنواع من النباتات التي ترعاها الجمال والابل في مناطق السبخة بشبه جزيرة قطر، (انظر الصورة رقم ١٠) وأهم هذه النباتات هي العكرش الذي يحتوي على بعض العناصر النادرة مثل الكوبلت والمنجنيز والزنك وكذلك نباتات الشعيران والأجروفلم والرمث والسويده والقرم والنديوه والآثل والصخام والرغل الذي يوجد منه حوالي ١٥٠ نوعا وقد نجحت بعض الدول في استزراعه

بطريقة اقتصادية مثل الأرجنتين واستراليا وامريكا الشمالية كما نجحت زراعته في منطقة القطيف بالمملكة العربية السعودية تحت ظروف مناخية مشابهة لظروف قطر.

٦ـ٣ مصدر للوقود: يقوم بعض البدو باستخدام سيقان فروع بعض نباتات السبخة كوقود وذلك بعد تقطيعها وتجفيفها في الشمس، ومن أمثلة هذه النباتات الشنان والرمث والقرم والآثل والطرفه. الا أن هذا الاستخدام يترتب عليه الحاق اضرار بيئية على كل من النباتات والتربة ويجب منع ذلك تماما.

٦ـ٤ حماية الشواطىء: ان نمو بعض النباتات في السبخات الساحلية يساعد على تماسك التربة الرملية المفككة وبالتالي تعمل على حماية الشواطىء الرملية من الانجراف، حيث تعمل سيقان النباتات على كسر حدة الأمواج البحرية على الساحل وتضعف حركة المياه أثناء المد والجزر وبذلك تساعد على ارساب حبيبات الرمال والغرين التي تحملها المياه وتثبت فيها جذورها. ومن أمثلة هذه النباتات العكرش الذي يتميز بصلابة سيقانه وخصلاتها المتشعبة، وهناك نباتات أخرى مثل الهالوبيرم والرمث والأشنان والسويد والآثل والقرم وتجدر الاشارة هنا الى أن وزارة الصناعة والزراعة (حاليا وزارة الشؤون البلدية والزراعة) بدولة قطر قد أولت هذا الموضوع اهتماما بالغا منذ عدة سنوات حيث بدأت مشروعا لتنمية نبات القرم الذي ينمو بالسبخة الساحلية على امتداد المنطقة بين الخور والذخيرة شمال شرقي شبه الجزيرة القطرية، الهدف منها الحفاظ على الشاطىء في هذه المنطقة وحمايته من التآكل والانجراف. كما تقوم اللجنة الدائمة لحماية البيئة في دولة قطر بدراسة كاملة عن هذه المنطقة لاعتبارها محمية طبيعية يحظر استقطاع أي نباتات منها أو صيد الاسماك فيها مع المحافظة عليها من أي تلوث بحري محتمل.

٦ـ٥ تقليل ملوحة التربة: يمكن استزراع بعض النباتات الملحية مثل السمار في تربة السبخات حيث تعمل هذه النباتات على تقليل نسبة الأملاح الموجودة في هذه التربة وبالتالي يمكن الاستفادة من أراضيها في اطار التوسع الزراعي بزراعة

بعض النباتات المناسبة. وقد تم تنفيذ هذه الفكرة بنجاح في بعض المناطق الجافة بصحراء أريزونا بالولايات المتحدة الأمريكية ويجري حاليا تجربتها في بعض مناطق السبخة بدولة الامارات العربية المتحدة.

٦ـ٦ تحسين السلالات النباتية: نظرا للظروف البيئية القاسية التي تعيشها نباتات السبخة فقد اكتسب بعضها عدة صفات بيئية جيدة يمكن استثمارها في تحسين سلالات نباتية ذات مقاومة ضعيفة لظروف البيئة الجافة. ومن أمثلة هذه النباتات السمار الذي زادت قدرته على مقاومة الأمراض الفطرية والملوحة. ويمكن نقل هذه الصفات الى بعض النباتات الاقتصادية التقليدية وذلك عن طريق التهجين أو بالتركيب او بالتطعيم.

٦ـ٧ استخراج مواد تنظيف: تحتوي بعض النباتات التي تنمو في تربة السبخة بالأراضي القطرية على مواد صابونية يمكن استعمالها في أغراض التنظيف. وأهم هذه النباتات الشعيران والأشنان والرمث حيث يقوم بعض البدو بخض فروع النبات الأخير مع الماء لفترة من الوقت لانتاج سائل منظف للملابس والأواني، كما يستخدم البدو أيضا الأوراق الجافة المطحونة من نبات الأشنان في غسل الملابس والشعر.

٦ـ٨ استخلاص مواد دوائية: تحتوي بعض نباتات السبخة على مركبات كيميائية معقدة ذات قيمة دوائية منها ستيرويدات وتربينات وجليكوزيدات عديدة تتواجد في نبات القرم (Rizk, 1986). كما تحتوي نباتات أخرى مثل الشنوة والمليح والحوة والقطف والآثل على مواد فلافوينديه التي تفيد في علاج بعض الأمراض الجلدية. وهناك نباتات أخرى مثل الجلمان تحتوي على نسبة عالية من الحديد تسمح باستخدامه في علاج بعض حالات الأنيميا الناتجة عن نقص الحديد.

٦ـ٩ انتاج مواد صبغية: تحتوي بعض نباتات السبخة على مواد عفصية قابضة تصلح لاستخدامها في صناعة الأصباغ مثل نبات الآثل الذي يحتوي على نسبة عالية من العفصيات تصل الى حوالي ٤٨٪ (Rizk, 1986).

٦ـ١٠ صناعة الأخشاب: تكون بعض نباتات السبخة مثل القرم سيقانا وفرعا كبيرة يمكن الاستفادة منها في بعض الصناعات الخشبية وغيرها من مستلزمات اقامة المباني الساحلية البسيطة، ويجري حاليا في بعض دول شرقي آسيا (مثل تايلاند وأندونيسيا) الاستفادة من أخشاب هذه النباتات في صناعة الكراسي وغيرها من الصناعات الخشبية.

٦ـ١١ صناعة الورق: تحتوي بعض نباتات السبخة على نسبة عالية من السليولوز مثل نبات السمار الذي يحتوي على ٩٠ـ٩٢٪ سليولوز، تشجع على امكانية استخدامها في صناعة الورق.

٦ـ١٢ فوائد أخرى: يمكن الاستفادة من نباتات السبخة في عدة مجالات أخرى منها على سبيل المثال استخدام نبات الأشنان كمؤشر لملوحة التربة وكذلك للنسبة العالية من الأملاح المعدنية في المياه الجوفية. وهناك امكانية استخلاص بعض الزيوت من نبات السالسولا. كما يمكن الاستفادة من بعضها في المسح الجيونباتي (Geobotany) للكشف عن توزيع بعض العناصر النادرة مثل الكوبالت واليورانيوم في المناطق التي تنمو بها هذه النباتات والتعرف على مصدرها (El - Kassas, 1990).

٧ـ خلاصة واستنتاجات

أوضحت الدراسة الحالية أن لمختلف الظروف البيئية تأثير واضح على نباتات السبخة، خصوصا ارتفاع درجات الحرارة والتباين الكبير بينها وارتفاع نسبة الملوحة في التربة والمياه وكذلك ارتفاع منسوب المياه الجوفية، هذا علاوة على التأثير السلبي للكائنات الحية على هذه النباتات، وقد نتج عن تأثير هذه الظروف مجتمعة نمو نباتات ذات خصائص مميزة في أنواعها وكثافتها وتوزيعها، وقد اكتسب بعض أنواع النباتات صفات فسيولوجية تمكنها من تحمل قسوة هذه الظروف وأهم هذه الصفات هي تحور الأوراق الى اشواك وحرائف وتكوين أوراق عصيرية وغدد ملحية وكلسية ومخاطية وكذلك ظاهرة الموت الجزئي في النبات والتخلص من بعض أعضائه وقد تباينت النباتات الملحية التي تنمو في تربة السبخة بشبه جزيرة قطر ما بين أعشاب ونباتات شجيرات وأشجار مختلفة في كثافتها من سبخة لأخرى فقد تنعدم او تكاد في بعض السبخات في حين تشكل تجمعات كثيفة في سبخات أخرى كما أن توزيع النباتات غير منتظم في السبخة الواحدة وكذلك قد يسود أحد أنواع النباتات في مناطق محددة أو تتواجد بعض أنواع قليلة على هيئة نطاقات متباينة.

ويمكن اعتبار أن الدراسة الحالية قد أضافت بالتحديد وضع ثمانية أنواع من النباتات الملحية التي تنمو في سبخات شبه جزيرة قطر، كما تمكنت من تصنيفها ضمن ستة فصائل نباتية تنتمي اليها طبقا لنظام التصنيف المتبع، وبذلك يمكن القول أن عدد أنواع النباتات التي تنو وتكمل دورة حياتها في بيئة السبخات بشبه جزيرة قطر تبلغ ثلاثون نوعا تنتمي الى ثلاثة عشر فصيلة نباتية تعديلا لما ذكرته الدراسات السابقة في هذا الشأن (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦. صفحة ٣٤) حيث ذكر بأن الفلورا القطرية تضم سبعة وعشر ونوعاً من النباتات الملحية تنتمي لعشر فصائل نباتية ويعتقد الباحث بأمكانية وجود أنواع أخرى من هذه النباتات الملحية في بيئة السبخات وهذا ما يحتاج الى دراسة تفصيلية لكل سبخة على حدة في ظل الظروف البيئية المتغيرة على مدار السنة.

ويتضح لنا من خلال دراسة خصائص هذه النباتات ودراسة مدى امكانية الاستفادة منها بتوفر فرص متعددة ومدى واسع لاستغلال هذه النباتات، ليشمل امكانية توفير بعض المواد الغذائية والدوائية ومواد التنظيف وكذلك الاستفادة من قدرتها على تخفيف ملوحة التربة وحمايتها من الانجراف وامكانية تحسين الصفات الوراثية لبعض النباتات التقليدية ويتسع هذا المدى أيضا ليشمل امكانية توفير بعض الاعلاف للحيوانات.

ولا يخفى علينا بأن معظم الأصناف النباتية التي يتغذى عليها الانسان كانت في يوم ما نباتات برية لا يعرفها الانسان وبعد أن عرف ما يفيده منها ومع تزايد حاجته لثمارها بدأ الانسان بزراعتها وأخذ يوليها الاهتمام والعناية والرعاية بالزراعة والري والتسميد وحمايتها من الآفات والحشرات ويمكن أن ينطبق ذلك على النباتات الملحية بصدد الدراسة ومما يشجع في سرعة اتخاذ خطوات عملية حيال ذلك هو توفر شروط اساسية ايجابية في هذه النباتات الملحية. فاذا علمنا أن الانتاج الزراعي في دولة قطر يعاني من عدة مشاكل أهمها ارتفاع درجات الحرارة وملوحة التربة وقلة مياه الري (بسام النصر، ١٩٨٦) فان النباتات الملحية تتحمل هذه الحرارة وتتكيف مع الملوحة وتقاوم الجفاف، ومن ناحية أخرى فان بعض هذه النباتات الملحية ذات قيمة اقتصادية عالية تستحق الاهتمام وتشجيع على سرعة القيام بتجارب زراعية لمعرفة سبل تنميتها ودراسة الجدوى الفنية والاقتصادية لها.

واذا علمنا أيضا أن بعض الروضات، وهي المنخفضات التي تتضمن جميع المزارع والأراضي القابلة للاستزراع بشبه جزيرة قطر، هجرها اصحابها بسبب ارتفاع ملوحة تربتها لادركنا مدى أهمية تقديم النصح والارشاد للمزارعين بزراعة نبات السمار وخصوصا في فصل الصيف حيث تترك الارض بورا.

ولابد من استغلال النباتات الملحية بزراعتها على الشواطىء المعرضة للانجراف وكذلك التفكير في تحويل بعض المنخفضات القريبة من التفكير في تحويل بعض المنخفضات القريبة من الساحل والتي تحتلها رواسب السبخة الى بحيرات مائية تصلح لتربية أنواع مناسبة من الأسماك البحرية.

الهــوامـــش:

(١) من الدراسات الاقليمية الهامة التي تمت بدولة قطر وتضمنت دراسة لتربة السبخـة «الحصر الاستكشـافي للتربة وتقسيم الاراضي وتحديد مدى صـلاحيتهـا لـلاستغـلال» والتي تمت خـلال عـامي ١٩٧١ ، ١٩٧٢م وذلك في اطار مشروع حصر الموارد المائية الزراعية بدولة قطر ، الذي قامت بتنفيذه منظمـة الأغذية والزراعة ـ الصندوق الخاص للأمم المتحدة ـ بالتعاون مع وزارة الصناعة والزراعـة في قطـر (FAQ, 1973) محمد حسين مدكور وسعودي مصطفى الشيخ ١٩٧٣م) .

(٢) ان هذا لا يعني أن هذه الثلاث أنواع ليست معروفة لدى كمال الدين البتانـوني من قبل فلقـد ذكـرهـا في كتابه (Batanouny, 1981) وكذلك في كتابه (كمال الدين البتانوني ١٩٨٦م) الا أنه لم يسردها تحت البناتات الملحية عندما تناول تصنيفها في هذا الكتاب الأخير صفحة ٣٠٢ ـ ٣٠٥ .

(٣) اخذت الصور الفوتوغرافية ارقـام (١ـ٨) من (Batanouny, 1981) اما الصور ارقام ٩ ، ١٠ فقـد التقطها الباحث في احدى الزيارات الحقلية .

المـراجـــع

أولا: مراجع باللغة العربية:

(١) ادارة الارصاد الجوية (١٩٨٦): تقويم الدوحة لعام ١٩٨٥م. وزارة المواصلات والنقل، الدوحة، قطر.

(٢) بسام احمد النصر (١٩٨٦): مقومات ومشاكل التنمية الزراعية في قطر. بحث منشور في مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية من ص ١٤٥ ـ ص ١٨٦، العدد ٤٨ ـ جامعة الكويت ـ الكويت.

(٣) بسام احمد النصر (١٩٨٨): التنمية الزراعية في قطر ـ نموذج من البرسيم الحجازي «الجت». وحدة البحوث والترجمة، ٦٤ صفحة العدد ١١٨ ـ جامعة الكويت، الكويت.

(٤) سعودي مصطفى الشيخ (١٩٧٤): الموارد الأرضية في قطر. وزارة الصناعة والزراعة، الدوحة ـ قطر.

(٥) صلاح بحيري (١٩٧٧): وجه قطر ـ معالم السطح. دراسات، مجلة علمية تصدر عن الجامعة الأردنية، عمان، المجلد ٤، العدد ١/٢، ص ١٦ ـ ٥١.

(٦) صلاح بحيري ومضيوف الفرا (١٩٧٧، جوانب من جغرافية قطر. الجمعية العلمية الملكية، عمان، الأردن، ١٢٥ صفحة.

(٧) عيسى حسين الماجد (١٩٨٣): مناخ دولة قطر. ادارة الأرصاد الجوية وزارة المواصلات والنقل، الدوحة، قطر.

(٨) كمال الدين حسن البتانوني (١٩٨٦): البيئة وحياة النبات في دولة قطر. الطبعة الأولى، جامعة قطر، الدوحة ـ قطر، ٤١٤ صفحة.

(٩) محمد حسين مذكور وسعودي مصطفى الشيخ (١٩٧٣): تقرير عن الحصر الاستكشافي للتربة وتقسيم الأراضي (١٩٧١ ـ ١٩٧٢). مشروع حصر المصادر المائية والزراعية بدولة قطر، منظمة الأغذية والزراعة ـ الصندوق الخاص للأمم المتحدة ـ وزارة الصناعة والزراعة، الدوحة، قطر، ٦ صفحات.

(١٠) محمد عبدالله دياب (١٩٧٩)، الجغرافيا الطبيعية لقطر. رسالة ماجستير قدمت الى قسم الجغرافيا، كلية الآداب جامعة القاهرة.

(١١) ياسين ابراهيم ياسين طه (١٩٨٠): سواحل قطر ـ دراسة جيومورفولوجية رسالة ماجستير قدمت الى قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

ثانيا: مراجع باللغات الأجنبية:

(1) Arab Organization for Agriculture Development (1983) : Wild Plants of Qatar, Study for behalf of Ministry of Industry and Agriculture – Qatar, 161 P.

(2) Batanony, K.H. (1981) : Ecology and Flora of Qatar. Alden Press, Oxford, 245 P.

(3) Cavelier, C. (1970) : Goelogical Description of the Qatar Peninsula (Arabian Gulf). Department of Petroleum Affairs, Doha, Qatar, B.R.G.M., Paris. 39 P.

(4) Eccleston, B.L., Pike, G. and Harhash, I.E. (1981) : The Water Resources of Qatar and Their Development. Technical Report NO. 5, Vol.1. FAO Project, Department of Agricultural and Water Research, Doha, Qatar. P.5/3

(5) El-Kassas, I.A. (1990) : Uranium in Sabkha Deposits of Qatar Peninsula, The Arabian Gulf Under Publication. Dorgham, M.M.,

(6) El-Samra, M.L., Muftah, A. and (1988), Algal Nitrogen Fixation in the Northwestern Part of the Arabian Gulf. Qatar University, Science Bulletin, Vol.8, PP. 321 - 328.

(7) FAO (1973): Qatar-Reconnaissance Soil Survey and Land CLassification. Hydro-Agricultural Resopurces Survey Project, AGL: DP/QAT/71/501, Technical Report 1, FAO, ROme 52 P.

(8) Focke, J.W. (1986) : Recent Environment in Qatar. In : Petrographic Atlas of Rock Types Common in the Subsurface of Qatar and Some Recent Equivalents , edited by J.W. Focke et al. QGPC, offshore Operations, Doha, Qatar, PP.1-24.

(9) Ismail, A.M.A. (1990), Germination Ecophysiology in Population of Zygophyllum qatarense Haidi From Contrasting Habitats,

Effect of Temperature, Salinity and Growth Regulators With Special Reference to Fusicoccin. Journal of Arid Environment, 18: 185-194.

(10) Ismail, A.M.A. and El-Ghazaly, G.A. (1990), Phenological Studies on Zygophyllum qatarense Haidi From Contrasting habitats Journal of Arid Environments 18; 195 - 205.

(11) Rizk, A.M. (1986) : The Phytochemistry of the Flora of Qatar. Scientific and Applied Research Centre, University of Qatar.

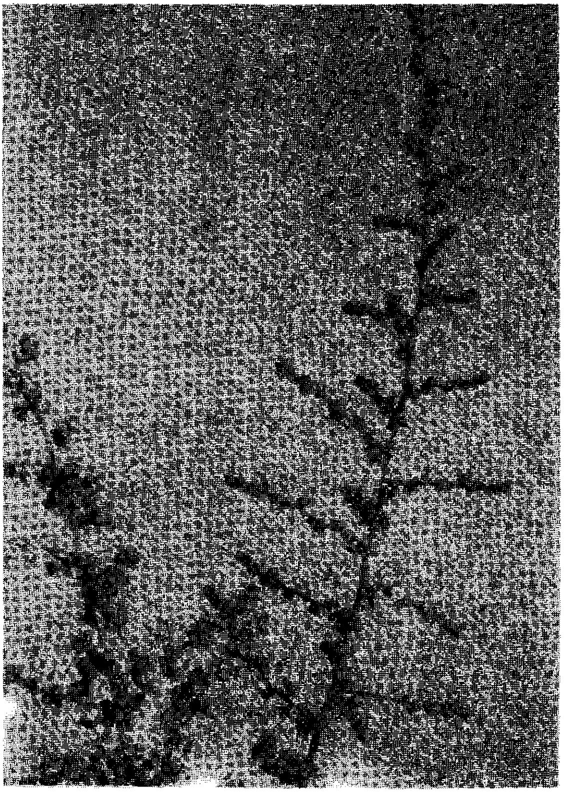
(12) Rizk, A.M. and El-Nowaihi, A. (1989) : The Phytochemistry of the Horticulatural Plants of Qatar, Scientific and Applied Research Centre, University of Qatar, Doha, Qatar.



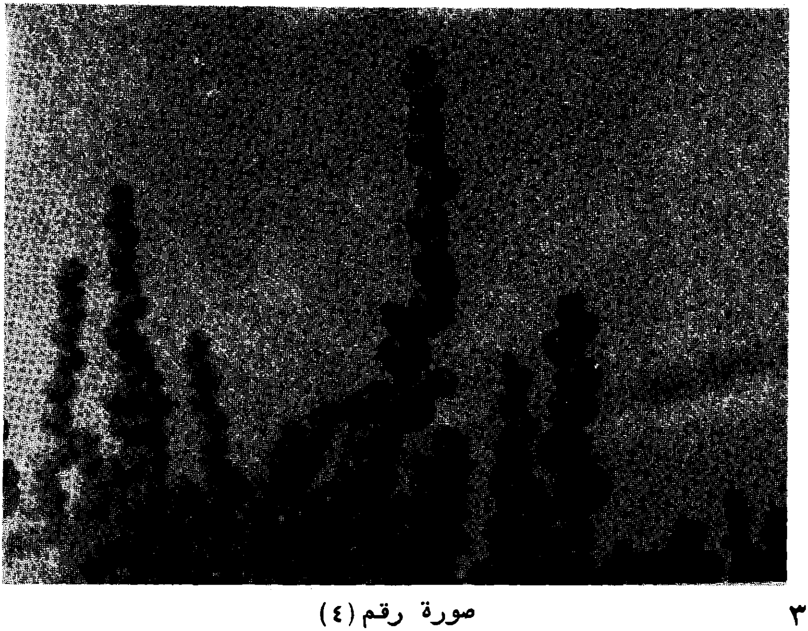
صورة رقم (١)



صورة رقم (٢)



صورة رقم (٣)



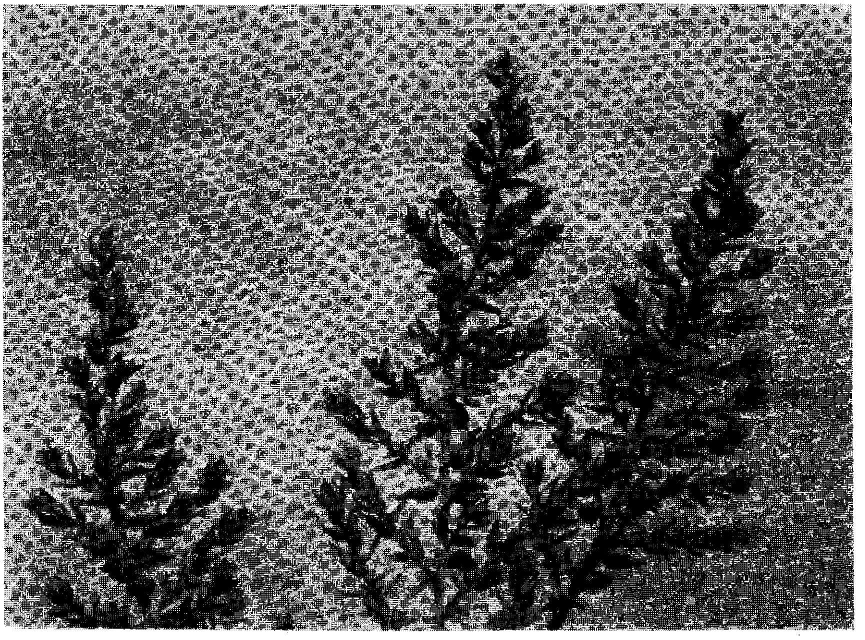
صورة رقم (٤)



صورة رقم (٥)



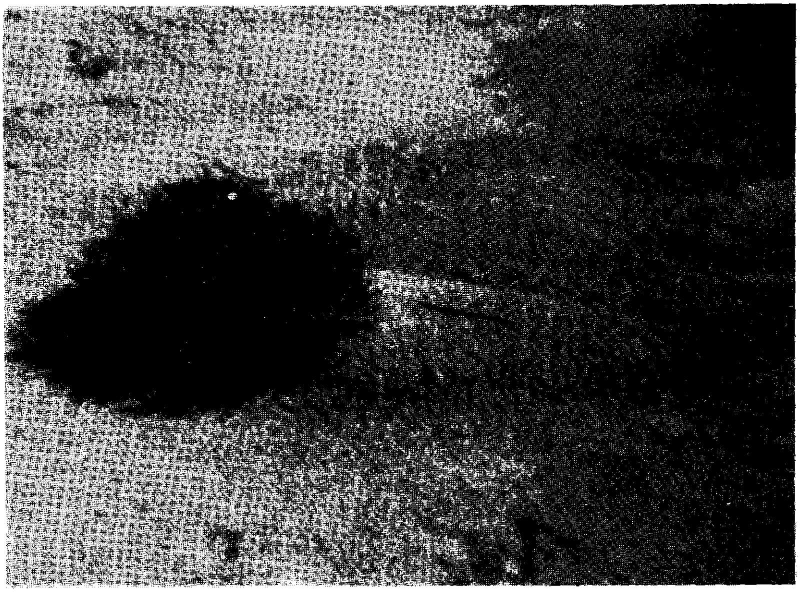
صورة رقم (٦)



صورة رقم (٧)

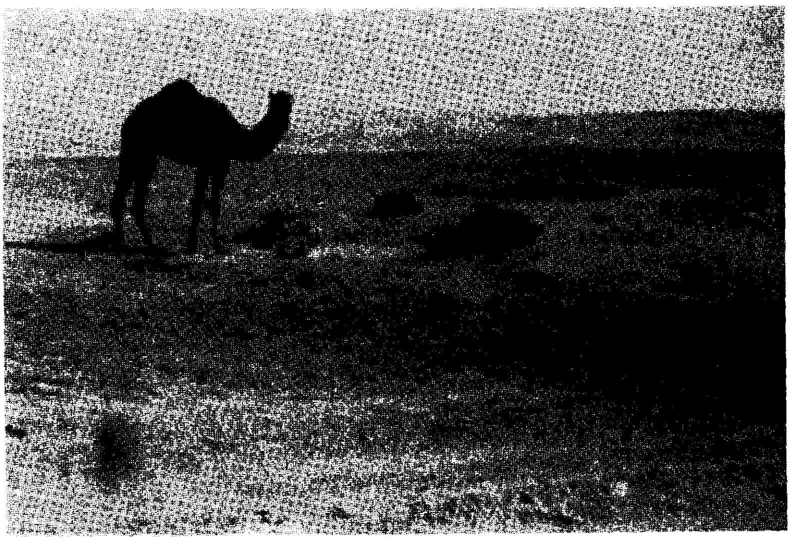


صورة رقم (٨)



صورة رقـــــم (٩)

بداية ترسيب الرياح للرمال أمام نبتة الهرم Zygophyllum quatarense في اطراف سبخة دخـــــان .



صورة رقم (١٠)

جمل يرعى نباتات الخريـــــز Halopeplis perfoliata في سبخـة دخان .

المدخل الرمزي لدراسة المجتمع

الدكتور / السيد حافظ الاسـود

مدرس بقسم الاجتماع

كلية الآداب جامعة طنطا

بالرغم من ان اهتمام علم الانثروبولوجيا بالرموز والسلوك الرمزي في دراسة الثقافة والمجتمع يرجع الى مائة سنة على الاقل الا ان هذا الاهتمام وخاصة في فترة ما قبل الستينات من هذا القرن لم يتصف بالاتساق والتركيز ولم ينتج عنه دراسة رمزية او منهجا رمزيا متكاملا في دراسة الظواهر الاجتماعية. وفي الستينات والسبعينات من هذا القرن الى الوقت الحاضر شهدت العلوم الانثروبولوجية والاجتماعية تطورا ملحوظا اتسم بالسرعة والتركيز في تأسيس وتطبيق المناهج والنظريات التي تتخذ من الرموز في اي شكل لها محاورا اساسية في دراسة وتحليل المجتمعات والثقافات.

وفي حقيقة الامر لا تقتصر دراسة الرموز على العلوم الانثروبولوجية والاجتماعية بل انها تحتل مكانا متميزا في الدراسات الفلسفية واللغوية والادبية والفولكلورية والسيكولوجية وغيرها من الدراسات. وكل دراسة من هذه الدراسات تتناول الرموز بالبحث طبقا لمنهج او مدخل معين يميزها دون سائر الدراسات الاخرى بالرغم من وجود نوع من التداخل والاعتماد المتبادل فيما بينها. وفي هذه الدراسة التي نحن بصددها سوف لا تتناول الاختلافات والفروق المنهجية بين تلك العلوم المختلفة، اذ ان ذلك يحتاج لدراسة مستقلة، بل سوف نستعرض اهم المناهج والنظريات او المداخل الرمزية داخل علم الانثروبولوجيا ذاته، وبعبارة اخرى سوف تتعرض الدراسة للنقاط التالية:

اولا: اهم التعريفات والاستخدامات المختلفة للرمز.

ثانيا: اهم خصائص ووظائف الرموز المتميزة والتي جذبت انتباه واهتمام المشتغلين بالدراسات الرمزية.

ثالثا : التصنيف الانثروبولوجي للرموز.

رابعا : دراسة تحليلية مقارنة لاهم المداخل او المناهج والنظريات الرمزية في دراسة المجتمع والتي تشكل في مجموعها ما يعرف الآن بالانثروبولوجيا الرمزية. Symblic Anthropology

مشكلة التعريف:

ان مشكلة تعريف كلمة او تصور «رمز» لا زالت موضع الاعتبار والنظر من قبل علماء الانثروبولوجيا. ويتساءل بعض هؤلاء العلماء مثل ملفورد سبيرو Melford Spire «ما هو الرمز... ؟ وبصورة اكثر تحديدا ما هو الرمز الثقافي» (١). بينما يذهب ريموند فيرث Raymond Firth قائلا «اننا نحتاج لفحص ماذا يقصد بكلمة رمز» (٢). ويؤكد كذلك جيمس فيرناندز James Fernandez ذاهبا الى ان مصطلح او تصور «رمز» هو تصور له معان وتعريفات متعددة وكثيرة بشكل يستلزم اعادة فحصه (٣).

يمكن القول ان هناك اربعة اتجاهات رئيسية في استخدام تصور «رمز»، ويمكن اجمال المبادىء الاساسية لهذه الاتجاهات فيما يلي:

اولا: اصحاب الاتجاه الاول لا يتقيدون في دراساتهم بمشكلة تعريف الرمز معتقدين ان معناه من البداهة والوضوح بحيث لا يحتاج الى تعريف محدد بالذات. ويتزعم هذا الاتجاه جود فري لينهارت Godfrey Lienhardt الذي لم يقدم تعريفا واحدا للرمز في دراسته عن الدنكا The Dinka والذي خصص فيها فصلا كاملا عن الفعل الرمزي Symbolic action بالاضافة الى الاستخدامات المتعددة لمصطلح «الرمز» في تلك الدراسة. ويذهب لينهارت الى انه يمكن النظر الى الرموز من جانبين. فمن ناحية يمكن اعتبارها شكلا من اشكال التشبيه او المجاز metaphor، ومن ناحية اخرى يمكن اعتبارها فعلا من الافعال الرمزية. فالماشية في مجتمع الدنكا تعتبر مصدرا غنيا لكثير من التشبيهات والمجازات الجوهرية ذات التأثير الكبير على مدركات الافراد الحسية وتفكيرهم ومشاعرهم وسلوكهم، وهي باختصار المجاز الجوهري root mata-

phor فالادراك الحسي للون والضوء والظل الذي يدركه افراد مجتمع الدنكا عن العالم المحيط بهم يكون مرتبطا بصورة جوهرية ومتأثرا بادراكاتهم ومعرفتهم لتشكيلات الالوان المميزة للماشية والتي اختبروها منذ طفولتهم المبكرة. واذا ما استبعدت مفردات الوان الماشية من لغة وحياة افراد مجتمع الدنكا - كما يذهب لينهارت - فانه من الصعب عليهم وصف الخبرة البصرية في حدود من اللون والضوء والظلام. ويرتبط الرمز بمفهوم الهوية فعندما يصل الصبية في مجتمع الدنكا الى مرحلة الرجولة فانهم ينتقون اسماء الوان الثور بالاضافة الى الاسماء الشخصية الخاصة بهم والمعروفين بها. ويلقب الرجل باسم الثور ولونه الذي انتقاه خلال شعائر التكريس. وبذلك يصبح كل فرد متوحدا مع ثور معين ومتميزا عن اقرانه بلون محدد.

ويقصد لينهارت بالفعل الرمزي ذلك الفعل الذي يستخدم في مواقف وحالات لا يصلح فيها استخدام الفعل العملي او التقني. فالفعل الرمزي يستهدف السيطرة على الاتجاهات العقلية والاخلاقية من خلال اقامة طقوس وشعائر معينة.

وعلى سبيل المثال يتمثل الفعل الرمزي الذي يستخدمه افراد مجتمع الدنكا بغرض تطهير من انتهك الزنا بالمحارم في ان يؤخذ مقترف هذا الاثم برفقة بعض الاصدقاء الى بركة ماء حيث يقوم الاهل (بتوجيه من زعيم رمح الصيد) بتغطيسه في الماء ثم يؤخذ كبش (خروف) ويغطس ايضا في الماء. وبهذا الفعل الرمزي تنقل الخطيئة الى الكبش الذي يؤخذ بعد ذلك ويشطر حيا الى نصفين على ان يكون الشطر طوليا، ثم يوضع عضو التناسل ويشطر ايضا طوليا الى نصفين بعد فصلة عن الاجزاء الاخرى من الكبش. ثم بعد ذلك توزع الاجزاء على الحاضرين وتؤكل. (٤)

ثانيا: اصحاب الاتجاه الثاني في استخدام الرمز يعتمدون على التعريفات اللغوية المستمدة من المعاجم. وعادة ما يلجأ العلماء الى ذلك اما لعدم وجود تعريف جامع مانع مقبول او لاجل تدعيم وجهة نظر معينة تتفق وذلك التعريف اللغوي، ولقد استخدم فيكتور تيرنر Victor Turner الذي يعد من احد رواد المدخل الرمزي والذي سنعرض له بالتفصيل فيما بعد - التعريف اللغوي

للرمز مقتبسا اياه من قاموس اكسفورد الموجز. وطبقا لهذا التعريف فان الرمز هو «شيء متفق عليه بالاجماع العام على انه يمثل او يستدعي شيء آخر بصورة طبيعية عن طريق امتلاك صفات مماثلة او عن طريق الارتباط في الواقع او الفكر» (٥).

ثالثا: يميل اصحاب الاتجاه الثالث الى استخدام مفهوم «الرمز» طبقا لتعريفات وضعت بواسطتهم او بواسطة مفكرين وعلماء آخرين. والغالبية العظمى من علماء الانثروبولوجيا يتبعون هذا الاتجاه. ومن اهم التعريفات المستخدمة تلك التعريفات التي ترجع في اساسها الى اعمال الفلاسفة وعلماء اللغة امثال تشارلز بيرس Charles Peirce ودي سوسير De Saussure

والرمز عند بيرس Peirce يندرج تحت مفهوم الاشارة Sign التي يقسمها الى ثلاثة أنواع هي الصورة Icon والدليل Index والرمز Synbol. والصورة icon عبارة عن صورة شيء او موضوع تقوم على اساس وجود تشابه بينها وبين الموضوع المشار اليه. ومن الامثلة على هذا النوع من الاشارة الصور الفوتوغرافية، والتماثيل والخرائط والرسوم البيانية. والنوع الثاني من الاشارة هو الدليل index ومن اهم خصائصه هو انه يشير الى الموضوع المشار اليه بسبب تأثره بذلك الموضوع. فالعلاقة بين الدليل والموضوع المشار اليه تقوم على الاتصال وليس على التشابه. فالدليل جزء من الموضوع المشار اليه ويتأثر به وذلك مثل اعراض المرض (التي تشير الى وجود مرض معين) والسحب الداكنة (التي تشير الى وقوع او اقتراب هطول المطر)، والطرق على الباب (الذي يشير الى هناك شخصا يطرق الباب). ويمثل الرمز Symbol النوع الثالث من الاشارات. ويشير الرمز الى الموضوع المشار اليه بفضل قانون أو عادة او اتفاق أو ارتباط في الافكار من حيث انه يعني ذلك الموضوع. وفي هذا المعنى تعتبر الكلمات والجمل او العبارات والكتب وسائر الاشارات المتفق عليها رموزا ويلعب المفسر او الشخص الذي يقوم بتفسير الرمز دورا اساسيا في اعطاء الرمز خاصيته الرمزية (٦).

ولقد طبق كثير من علماء الانثروبولوجيا تعريف او تصنيف بيرس Peirce للرموز في دراساتهم. وهذا ما فعله، على سبيل المثال، روى رابابورت Roy Rappaport في

دراسته عن الشعائر في سيمباجا Tsembaga (احدى الجماعات التي تتحدث لغة ماريخ Maring بغينيا الجديدة . (٧)

الرمز عند دي سوسير De Saussure هو نوع من الاشارة Sign يطلق عليه اسم المشير او الدالة Signifier. والاشارة تعني ارتباط كلي بين تصور ما Concept وصورة صوتية sound image محددة. وعلى سبيل المثال كلمة «شجرة» هي عبارة عن صوت مرتبط به تصور معين والعلاقة بينهما اي بين الصورة الصوتية والتصور هي علاقة تعسفية. ونفس الخاصية تنطبق على الرمز Symbol الذي هو اشارة او دالة Signifier للمعنى او التصور المرموز اليه Signified، فالرمز هو حامل التصور او المعنى. وبالرغم من اشتراك الرمز مع الاشارة في صفة التعسف القائمة بينه وبين التصور المرموز اليه، الا ان دي سوسير يذهب الى ان الرمز ليس تعسفيا بصورة كاملة او مطلقة كما انه ليس فارغا من المعنى حيث توجد رابطة طبيعية بين الرمز والمرموز اليه. وعلى سبيل المثال الميزان هو رمز العدالة ولا يمكن استبداله برمز آخر مثل المركبة او العربة . (٨)

استخدم كليفورد جيرتز Clifiord Geertz ـ الذي سوف نعرض له بالتفصيل فيما بعد ـ مفهوم الرمز عند دي سوسير. والرمز عند جيرتز هو اي شيء يدل على شيء آخر لشخص ما، ويمكن لاي موضوع او فعل او حدث او علاقة ان يصلح كحامل لتصور ما، فالتصور هو معنى الرمز. فالرمز هو حامل للتصور او المعنى سواء اكان ذلك الحامل موضوعا ماديا او فعلا او حادثة او صفة او علاقة.

ويعتبر ادوارد سابير Edward Sapir من علماء الانثروبولوجيا الذين اهتموا بتقديم تعريفات للرموز من خلال دراساتهم في علم اللغة Linguistics ويقصد سابير بالرمز موضوع او علامة او اشارة الهدف منها استدعاء وتوجيه الاهتمام الخاص نحو شخص او موضوع او فكرة او نشاط مرتبط بصورة مبهمة او غير مرتبط على الاطلاق على اساس طبيعي بذلك الرمز. ويذهب الى ان كثيرا من الاشياء والموضوعات التي لا تعتبر هامة في حد ذاتها مثل الاعلام واشارات المرور تكتسب الصفة الرمزية على اساس انها تشير الى افكار وأفعال ذات أهمية كبيرة في المجتمع . (٩)

ويقدم ديفيد شنايدر David Schneider احد رواد الانثروبولوجيا الرمزية ـ تعريفا للرمز يقترب من تعريف دي سوسير De Saussure وسابير Sapir حيث يقول ان الرمز هو شيء يمثل او يصور شيء آخر على اساس من العلاقة التعسفية لا الضرورية. فالرمز بعبارة اخرى هو «شيء يمثل او يحل محل شيء آخر لا تربطه به علاقة جوهرية او ضرورية بل ان العلاقة بين الرمز والمرموز اليه علاقة تعسفية» (١٠).

رابعا: يهتم اصحاب هذا الاتجاه الاخير بدراسة الرموز دون تقديم تعريفات مسبقة بل يركزون على التعريفات والاستخدامات المحلية التي يقدمها افراد المجتمع المدروس. وهذا الاتجاه نجده متمثلا في دراسة ايفانز بريتشارد -Evans pritd-hardلديانة النوير Nuer وبعض علماء الانثرولوجيا الآخرين الذين يهتمون بتعريفات المواطنين للرموز بالرغم من ان لديهم تعريفاتهم الخاصة بهم. ويوضح ايفانز بريتشارد كيف ان الرمز لدى افراد مجتمع النوير لا يشير الى شيء مادي يرمز الى فكرة او تصور ما بل يعني ان فكرة ترمز الى فكرة اخرى. وبالاضافة الى ذلك لا يقتصر معنى الرمز ومفهومه في ذلك المجتمع على وجود تصورين او فكرتين بمعنى ان فكرة تحل محل (او تشير الى) فكرة اخرى، بل يتطلب الرمز ثلاثة تصورات او افكار. ويفسر ايفانز بريتشارد ذلك بقوله انه في مجتمع النوير هناك اعتقاد لدى الافراد ان «التوأمين هما طائران» والعلاقة بين التوام والطائر هنا ليست علاقة ثنائية بين شئين او تصورين بل هي علاقة ثلاثية بمعنى ان الاعتقاد ان «التوام طائر» لا يفهم الا بوجود تصور ثالث مستتر في نسق تفكير افراد مجتمع النوير. وهذا التصور الثالث هو «الله». فافراد مجتمع النوير يعتقدون ان التوام يشبه الطائر من حيث هو مخلوق علوي يعيش في السماء كما انه طبقا لهذا المعنى هو احد ابناء الله. ويضرب ايفانز بريتشارد Evans - Pritchardمثالا آخر من مجتمع النوير ايضا. فعندما يقول افراد ذلك المجتمع ان «الخيارة ثور» فان ذلك القول لا يمكن فهمه بوضوح، ولكن العلاقة بين (الخيارة) كرمز وبين الثور تفهم في مضمون الشعيرة او القربان حيث يظهر التصور الثالث وهو «الله»، فالخيارة في القربان او الاضحية يقبلها الله لتحل محل الثور. (١١)

ويجب ان نؤكد هنا ان كثير من علماء الانثروبولوجيا والاجتماع لا يتقيدون باتجاه واحد محدد في استخدام وتعريف الرموز، حيث توجد الشواهد على وجود دراسات استخدم فيها بعض علماء الانثروبولوجيا اكثر من تعريف واحد وعلى سبيل المثال يستخدم فيكتور تيرنر Vicotr Turner تعريف المعجم اللغوي للرمز

- كما سبقت الاشارة الى ذلك - بالاضافة الى اهتمامه بتعريفات اخرى قدمها علماء اخرون مثل ذلك التعريف الذي اقتبسه من كارل يونج Carl Young الذي يميز فيه بين الاشارة والرمز، وطبقا لهذا التمييز فان الاشارة هي تعبير مشابها، ومختصر لشيء معروف. لكن الرمز فهو دائما افضل تعبير ممكن عن حقيقة مجهولة او غير معروفة نسبيا، لكن وجود هذه الحقيقة مدرك او مسلم به.

الرموز : خصائصها ووظائفها

تلعب الرموز دورا هاما في فهم المجتمعات البشرية اذ أن المجتمع والثقافة ينظر اليهما على انهما انساق اجتماعية وثقافية او رمزية. فالثقافة تعرف على أنها نسق معنوى أو رمزي أو على حد تعبير جيرتز Geertz هي «نمط من المعاني المتضمنة في رموز، والمنقولة تاريخيا، وهي نسق من التصورات المتوارثة المعبر عنها في اشكال رمزية عن طريقها يتصل الناس بعضهم ببعض ويواصلون وينمون معرفتهم واتجاهاتهم نحو الحياة (١٢) واذا كانت الثقافة تتألف من انماط ثقافية مثل الدين والايدولوجيا والحس العام والفن ونحو ذلك فإن هذه الانماط هي الاخرى أنساق من الرموز تتحد وتتكامل كل منها مع الاخرى.

وسوف نجمل فيما يلي أهم الخصائص والوظائف المميزة والتي جذبت علماء الانثروبولوجيا والاجتماع لدراستها من ناحية، والاعتماد عليها في دراسة المجتمع والثقافة من ناحية اخرى.

أولا : تتصف الرموز بأنها جمعية. فالرموز على حد تعبير دوركيم Durkheim هي ظواهر جمعية بمعنى انها سابقة على وجود الافراد، وأنها في متناول الجميع

بالاضافة الى أنها تكون متضمنة في سلوك هـؤلاء الافـراد وافعـالهم . وبأختصـار شديد التصورات الجمعية Collective Representations عند دوركيم تعنى الرموز. وبالرغم من أن الرموز بهذا المعنى ليست من خلق شخص أو فـرد بعينه الا انها تتصف بالخصوصية بمعنى أن شخصا واحدا قـد يعتنقهـا ويـؤمن باهميتها في حياته الخاصة بحيث يصبح الرموز الجمعي العـام رمـزيـا شخصيـا خاصا بفرد معين. ولكن هذه الخصـوصيـة لا تتعـارض مع الصفـة الاسـاسيـة للرموز وهي كونها عامة وجمعية ومتفق عليها او يشترك فيها افـراد مجتمع معين . وباختصار تتأسس الرموز تاريخيا وتستخـدم بصـورة فـرديـة او خـاصـة وتبقى وتستمر اجتماعيا. (١٣)

واهمية الرموز الجمعية العامة تظهر في حقيقة أن الافراد يشتركون فيها ويستخدمـونها في حياتهم اليومية . فبدون الرمـوز المشتركـة ـ الجمعيـة والعـامـة ـ لا يمكن أن تـوجـد مفاهيم أو معان وبالتالي لا يمكن أن توجد الجماعة اساسا .

ثانيا : الرموز شكل من اشكال التعبير. تبدو خاصية الرموز من حيث هي شكل متميز من اشكال التعبير في الرمـوز الـدينيـة والسيـاسيـة والملابس القـوميـة والاعـلام والنصوص المكتوبة والرسوم والنقوش، التي تستثير الانفعـالات القـويـة حـول التوحد مع المجتمع أو الجماعـة. فـالـرمـوز تـدفع النـاس للتفكير والتعبير عن فكـرهم ذلك لأنها دائما تحمل معـان كثيرة، وتتميـز بـالمرونـة وسهـولـة التشكل والحضور في اكثر من شكل تعبيري واحد. وتظهر هذه الخاصية بأجلى صـورهـا في الرموز التي تحملها عناصر التراث الشفاهي أو الشعبي من اساطير وحكايات واغان وامثال شعبيـة (١٤) وكذلك في لغة الجسد او البـدن والفنـون الشعبيـة وسائر اشكال اللغة والشعائر والموسيقى .

ثالثا : الرموز وسـائل هـامـة في عمليـة الاتصـال والتفـاعل الاجتماعي . من حيث هي شكل من اشكال التعبير ومن حيث هي قوالب حاملة للمعاني والمفـاهيم تقـوم الرموز بمساعدة الافراد على تحقيق الاتصال بعضهم ببعض . واهمية الـرمـوز في عمليـة الاتصـال والتفـاعل الاجتماعي تتضح في حقيقـة انها تحل محل الاشيـاء

المرموز اليها، فالافراد يفكرون ويعبرون عن تفكيرهم بكلمات التي هي رموز وتصورات تسهل عملية الاتصال والتفاعل الاجتماعي فيما بينهم وعلى سبيل المثال يمكن لشخصين مختلفين تماما في حواسهم العضوية واهتماماتهم ومشاعرهم ان يفهم كل منهما الآخر اذا كانت تصوراتهم عن موضوع أو شيء أو شخص متطابقة أو متشابهة إذا كانت هذه التصورات المشتركة معبر عنها في رموز متفق عليها (١٥). فالرمو ذاتها تكون موضوع التفكير ذلك لانها تحل محل أو تمثل الاشياء او التصورات او الافكار المرموز اليها.

وبالاضافة الى ذلك تستخدم الرموز او تكون متضمنة في الافعال الرمزية وانماط السلوك الرمزي السائدة في مجتمع معين. ان اداء شعيرة معينة او فعل رمزي يسمح بتوصيل الافكار واعادة صياغتها بالاستعانة بحد أدنى من الكلمات أو بدون استخدام الكلمات على الاطلاق.

رابعا: الرموز وسائل لتحصيل وتخزين المعرفة. ان الادراك وانواع المعرفة المختلفة العلمية وغير العلمية، كما يذهب بارسونز T. Parsons تتأسس على الرموز وهناك اختلاف بسيط بين استخدام العلم للرموز والاستخدامات الاخرى لها. ففي العلم هناك علاقة بسيطة بين الرموز المرموز اليه، حيث يشير الرمز مباشرة الى الموضوع الطبيعي المادي. بينما في الدين على سبيل المثال يتصف الرمز بقدرته على الاشارة الرمزية المزدوجة أو المتعددة بمعنى أنه يشير الى اكثر من معنى في وقت واحد ومن حيث هي حاملات للتصورات بمعنى أنه يشير الى اكثر من معنى في وقت واحد ومن حيث هي حاملات للتصورات والافكار تتسم الرموز بقدرتها على توضيح المعاني المجردة بعد لن تجعلها مشخصة. وهذه الخاصية جعلت فيكتور تيرنر V. Turner يذهب الى أن الرموز عوامل ووسائل هامة في عملية الاتصال وتحصيل المعرفة في المجتمعات غير المتأدبة ويقول تيرنر ايضا ان الرموز تمثل مخزونا للمعرفة لكل من الفاعل او المبحوث والباحث او الانثروبولوجي نفسه. ان عملية التصور الرمزي symbolic representa-

tionهي عبارة عن تجريد صفة عامة دون الدخول في تفاصيل دقيقة وكثيرة، وهذا يعني ان المعلومات او المعاني المتعلقة بموضوع أو موضوعات معينة يمكن تمثيلها وتخزينها في رمز واحد سواء أكان هذا الرمز كلمة أو شيء أو فعل وبالاضافة الى ذلك يشير الرمز الى تصور معقد مرتبط بقيمة معينة ويستثير لدى مدركة تركيبا معقدا من التصورات والافكار والانفعالات التي تتحول بعضها لتصبح رموزا . (١٦)

خامسا : الرموز وسائل فعالة في الضبط الاجتماعي، ان ما يشير اليه الرمز يكون له قيمة في حد ذاته، وهذه القيمة تجعل من الرمز والمرموز اليه ـ مثل الطوطم أو العلم والوطن ـ محل تقدير واحترام، وتجعل أعضاء المجتمع يسلكون بصورة لا تخل من توازن ذلك المجتمع. وبعبارة اخرى تلعب الرموز دورا هاما في الضبط الاجتماع بمعناه الواسع بما يتضمنه من جوانب رسمية شرعية وجوانب غير رسمية ترتبط بالعرف والتقاليد والرأي العام. وفي هذا المضمون تستخدم الرموز كميكانيزمات في الضبط الاجتماعي في اكثر من مجال. فمن ناحية تستخدم، اي الرموز ـ كمرجع ودليل أو سند قبل ان يصبح السلوك مشكلة، ويكون اللجوء الى الرموز في هذه الحالة ضروريا على أساس أنها تمثل قيما معينة على الافراد الالتزام بها وعدم انتهاكها. اي ان وظيفة الرموز هنا هي انها تمنع المشكلة من الوقوع. والرموز بهذا المعنى تختلف عن استخدام القوة الفيزيقية كأداة لغرض النظام او الضبط الاجتماعي. ويعتبر الاسلاف والاجداد من حيث هم رموز لانماط سلوكية معينة، وكذلك الحكم والمأثورات المستمدة من التراث مراجع رمزية يرجع اليها الافراد للتأكد من تطابق سلوكهم مع قوانين ومعايير المجتمع، ومن ناحية اخرى تستخدم الرموز كوسيلة للضبط عندما تكون تحت السيطرة المباشرة لهؤلاء الذين يرغبون في التأثير على سلوك الآخرين وضبطه. وكما يذهب رايت ميلز right Mills يحاول الذين في السلطة تبرير سيطرتهم على النظم بربط سلطتهم برموز اخلاقية تكون محل الاعتقاد من الجميع. مثل الشعارات المقدسة والقواعد القانونية المستمدة شرعيا من الدين . (١٧)

تصنيف الرموز

كان من نتيجة اهتمام علماء الانثروبولوجيا بالرموز كمدخل لدراسة المجتمع والثقافة أن ظهرت المناهج والنظريات المختلفة التي تركز على جوانب معينة من الرموز من حيث صلاحيتها في الدراسة وبالتالي ظهرت تصنيفات متعددة للرموز استهدفت تأسيس اطار تصنيفي علمي لأهم الرموز التي تساعد على تحقيق فهم اوضح وادق للمجتمع أو الثقافة المدروسة. ومن اكثر التصنيفات ذيوعا تلك التي قدسها ادوارد سابيرEdward Sapir وفيكتور تيرنر Victor Turner وشاري اورتنر Sherry Ortner يضع سابير Sapir تمييزا بين صنفين من الرموز الصنف الاول يطلق عليه الرموز المرجعية Referential Symbols وهي تشير الى تلك الاشكال التي تشمل اللغة الشفاهية (الكلام) والكتابة، وشفرة التلغراف، والاعلام القومية وسائر التنظيمات الاخرى من الرموز المتفق عليها والتي تعتبر وسائل اقتصادية صالحة لأغراض مرجعية والنوع الثاني من الرموز الذي يتميز ايضا بالاقتصاد يطلق عليه سابير الرمزية المكثفة Consendation symbolism المشبعة بالانفعالات. وهذا النوع من الرموز يوصف بأنه شكل مكثف جدا من السلوك الاستبدالي للتعبير المباشر الذي يسمح باطلاق التوتر الانفعالي في صورة شعورية او لا شعورية ومثال على هذا النوع من الرموز المكثفة او التي تتصف بالتكثيف Condensation شعيرة التطهر او الاغتسال التي يقوم بها شخص عصابي مريض بالاستحواذ طبقا لتفسير التحليل النفسي. ويذهب سابير الى أنه في السلوك الفعلي الواقعي يمتزج ويتداخل هذين النوعين من الرموز فيما بينهما. وعلى سبيل المثال يمكن لانواع معينة من الكتابة والشعارات اللفظية - التي هي رموز مرجعية - أن تأخذ بسهولة صفة أو خاصية الشعائر الانفعالية (او الرموز المكثفة) وتصبح ذات اهمية بالنسبة للفرد والمجتمع من حيث هي اشكال استبدالية للتعبير الانفعالي. (١٨)

وعلى ما يقول سابير Sapir تكون الرموز المرجعية متأخرة في تطورها عن الرموز المكثفة. فمعظم الرموز المرجعية يمكن ردها الى رموز ظهرت بشكل لا شعوري مشبعة

بخاصية انفعالية والتي اخذت بالتدريج شكل الرموز المرجعية عندما اختفت من السلوك الانفعالات المرتبطة بها، ويضرب سابير مثالا على ذلك قائلا ان هز قبضة اليد في مواجهة عدو متخيل (التي هي رمز مكثف انفعالي) تصبح رمزا مرجعيا للغضب عندما لا يقصد بذلك الفعل اي عدو سواء أكان حقيقيا أم متخيلا.

بالرغم من بساطة التصنيف الذي قدمه سابير إلا أنه اثبت قيمته وفائدة في عملية التمييز بين موضوعات العالم الخارجي (او الرموز المرجعية) وبين الحالات النفسية المتعلقة بالعالم الداخلي للفرد أو الذات (الرموز المكثفة المشبعة بالانفعالات). لكن ما يؤخذ على هذا التصنيف ذلك الاعتماد على التحليل النفسي في دراسة الرموز، وخاصة الرموز المكثفة الانفعالية، بشكل يؤثر على طبيعة التحليل الاجتماعي والثقافي، لكن هذا النقد، لا يقلل من شأن اهمية بعض التصورات التي قدمها سابير Sapir وعلى وجه التحديد خاصية التكثيف Condensation التي اخذها وطورها تيرنر Turner في دراساته الرمزية.

يميز تيرنير Turner بين نوعين من الرموز، أولا الرموز المهيمنة Dominant symbols وهي تعتبر اهدافا في حد ذاتها سواء أكانت هذه الرموز متضمنة في الشعائر او مستخدمة في التفاعل الاجتماعي. ثانيا، الرموز الوسيلية Instrumental symbolsوهي رموز تستخدم كوسائل لتحقيق الأغراض أو الأهداف الاساسية في شعيرة معينة أو في التفاعل الاجتماعي.

تتسم الرموز المهيمنة بالخصائص التالية:

١ـ التكثيف Condensation بمعنى أن عدة أفكار وتصورات وانفعالات وافعال تتبلور وتتمثل في رمز واحد أو صياغة رمزية واحدة، وفي هذا المعنى يجمع تيرنر Turner بين مفهوم الرموز المرجعية ومفهوم الرموز المكثفة التي أشار اليها سابير Sapir فالرموز المهيمنة عند تيرنر هي رموز مرجعية وتكثيفية او مكثفة في نفس الوقت. واذا كان سابير ـ كما يقول تيرنر ـ ركز على الجانب الانفعالي من الرموز المكثفة، فان الرموز المهيمنة تتصف باتحاد الجانب الفكري او المعرفي والجانب الوجداني الانفعالي في وحدة واحدة.

٢ـ الوحدة Unirication او وحدة الرموز والمعاني المختلفة في صياغة رمزية واحـدة. ولتوضيح هذه الخاصية يضرب تيرنر Turner مثالا من مجتمع ديمبوN dembu (شمال غرب زامبيا Zambia أو روديسيا الشحانية أثناء دراسة تيرنـر الميـدانيـة للقبيلة او المجتمع). ففي هذا المجتمع توجد شجر لبنmilk (Mudyi Tree) tree تستخدم كرمز أساسي تستخدم كرمز أساسي أو مهيمن يحتوي في مضمونه عدة معان مختلفة. فهذه الشجرة تعني الامومة، ومبـدأ الانتسـاب إلى الأم، كما أنها تعني أيضا صدر المرأة (وذلك الـوجـود المادة البيضـاء التي تشبـه اللبن)، ووحـدة واستمرارية مجتمع ديمبو ككل. لكن كل هذه المعاني يمكن توحيدهـا وربطهـا فيما بينهـا داخـل إطـــار معنـى واحـــد وهـــو التغـــذيـــة nourishment والاعتماد dependence.

٣ـ قطبية المعنى Polarization of meaning وهذه الخاصية تعني أن الـرمـوز المهيمنة تحتوي على أبعاد أو أقطاب متقابلة ويميز تيرنر Turner بين قطبين. اولا القطب الحسي Sensory او الفسيولوجي الذي يرتبط بـالشكل الخارجي للـرمـز ويــرتبط ايضـــا بـــوجـــدان ومشـــاعـــر ورغبـــات النـــاس. ثـــانيـــا، القطـــب الايديولوجي Ideological او المعرفي والمعياري. ويرتبط هذا القطب بالافكـار والمعـايير والقيم التي يتـوجـه وتحكم اعضـــاء المجتمع في تفـــاعلهم وسلـــوكهم. وبالاشارة الى المثال السابق المتعلق بشجرة اللبن التي تستخدم في شعيرة نضج الفتاة في مجتمع ديمبـو، يـذهب تيرنـر إلى أن الجانب او القطب الحسي (الفسيـولـوجي الخارجي) يتمثل في علاقـة التشـابـه الموجـودة بين لبن صـدر المرأة والمادة اللـزجـة البيضاء التي تفرزها شجرة اللبن. وعلى مستوى القطب الايديـولـوجي أو الفكـري فإن شجرة اللبن ترمز الى معاني الانوثة والامومة ووحدة واستمرارية الجماعات المؤلفة لمجتع ديمبو.

بالنسبة للنوع الثاني من الرموز وهو الرموز الوسيليـة instrumental symbols يقول تيرنر Turner انها لا تكتسب اهميتهـا من حيث هي رمـوز في حـد ذاتها بل من حيث هي وسائل لاغـراض واهـداف محددة، ففي مجتمع ديمبـو N dembu هناك

شعيرة تستهدف تخصيب النساء وفي هذه الشعيرة تستخدم أجزاء من اشجار محملة بالثمار كوسيلة لتخصيب النساء. ويعتقد اهالي مجتمع ديمبو أن الثمار هنا تمثل (أو ترمز الى) الى الاطفال. كما ان هذه الثمار لها تأثير ايجابي في عملية التخصيب كما يعتقد افراد ذلك المجتمع. وعلى هذا الاساس ينظر تيرنر Turner لهذه الثمار على أنها رموز وسيلية تستخدم لتحقيق هدف أساسي للشعيرة وهو تخصيب النساء. (١٩)

هناك تصنيف آخر للرموز وضعه تيرنر. وهذا التصنيف يتعلق بالأسسس التي تقوم عليها معاني الرموز. ويشير تيرنر الى ثلاثة أسس ترتبط بها ثلاثة انواع من معاني الرموز.

١ ـ الأساس الاسمى Nominal ويتعلق باسم الرمز.

٢ ـ الأساس المادي او الجوهري substantial ويشير الى الخصائص الفيزيقية والكيمائية للرمز الذي تخضع للادراك الحسي والتي تدرك ثقافيا.

٣ـ الأساس الفني الصناعي Artifactual ويرتبط بالتغير التقني Techinical لموضوع يستخدم في الشعيرة بواسطة نشاط بشري هادف.

ولتوضيح هذه الاسس الثلاثة نشير الى المثال الذي استخدمه تيرنر. ففي نياقوسا Nyakyusa بتنزانيا Tanzania يوجد دواء يسمى اندوميلا Undumila يستخدم في شعائر بلوغ ونضج الفتاة والأساس الاسمى لهذا الدواء مشتق من كلمة يوكولوميلا Ukulumila التي تعني «يعض أو مؤلما». أما الأساس المادي الجوهري فيتمثل في الخاصية الطبيعية للجذر النباتي المستخدم في الدواء والتي تجذبه الفتاة بأسنانها بعد وضعه في كوب. بينما يتمثل الأساس الفني الصناعي في المواد الرمزية المتعددة المؤلفة لذلك الدواء الذي يعتبر في حد ذاته رمزا أساسيا. وطبقا للتفسيرات المحلية التي يقدمها المواطنون ـ كما يقول تيرنر Turner ـ فإن هذا الدواء هو رمز وقائي ضد آلام الدورة الشهرية والجماع الجنسي بين الفتاة أو المرأة وزوجها وهذه الآلام يرمز اليها بتلك الألام التي تختبرها الفتاة عندما تأكل جذور النبات والملح المضاف اليها. بالاضافة الى ذلك فان عملية تناول الجذور النباتية لاذعة المذاق هي تمثيل رمزي لعملية الجماع ذاتها. (٢٠)

إن محاولة تيرنر لتصنيف الرموز وربطها بالمجتمع والثقافة هي محاولة مثمرة يمكن

الاستفادة منها وتطبيقها في مجالات الدراسات الرمـزيـة المتعـددة. لكن تيرنـر لم يصب عندما أراد أن يضفي على الرموز المهيمنة خصائص وصفات متعددة لا تعدو في الـواقع الا أن تكون مجرد تكرار أو صياغة مختلفة لخاصية أسـاسيـة واحـدة. وهـذا المشكلـة في حقيقة الأمر متعلقة بمشكلة اختيار المصطلحات والتصورات المناسبة. فبالـرغم من أن تيرنر حاول أن يؤسس مصطلحات دقيقة لتحديد أهم الخصائص الرمـزيـة الا أن كثيرا من هذه المصطلحات او الصفـات تتـداخل فيما بينهـا ويختلط بعضهـا ببعض بصـورة تجعل من متابعة ما يعنية تيرنر بها أمرا صعبا. فعلى سبيل المثال توصف الرمـوز المهيمنـة على أنها تحتوي على معان كثيرة في وقت واحـد، وأنها تختص بصفـة التكثيف التي تعني أن مجموعة مختلفة من الافكار والاشياء والافعال تكون متمثلـة في رمـز واحـد، ثم انها ـ اي الرموز المهيمنة ـ تمتاز بخاصية توحيد المعاني المختلفة في صيـاغـة رمـزيـة واحـدة. وبالاضافة الى ذلك توصف الرموز المهيمنة على انها دائما متعددة المعانيPolesemous and multivocal ولا يخفى على القارىء التداخل الملحوظ في معاني تلك المصطلحات او التصورات التي هي في الواقع عبارات مختلفـة لخاصيـة التكثيف. لكن هذا النقد لا يقلل من قيمة واهمية التصنيف الر ئيسي الذي وضعه تيرنر للرموز المهيمنـة والرموز الوسيلية. وسوف نتعرض لذلك الجانب بالتفصيل فيما بعد، وبصفـة خـاصـة عند مناقشة المنهج والنظرية.

نأتي الان الى التصنيف الذي وضعته شاري اورتنر Sherry Ortner تميز اورتنر بين نوعين من الرمـوز هما الـرمـوز التلخيصيـة Summarizing symbols والرموز التفسيرية (التفصيلية) Elaborating symbols وتصف هذين النوعين من الرموز بانهما رموز أساسية محورية Key symbols.

النوع الأول من الرموز ـ الـرمـوز التلخيصيـة ـ يلخص ويمثل بصـورة يغلب عليهـا الطابق الانفعـالي المعني الكـامل لنسق رمـزي او ثقـافي. وتتميـز الـرمـوز التلخيصيـة بخواص التكثييف والاختصار والتركيز. وهي تشمل الرموز المقدسة وكل العناصر التي تكون موضع التقدير والاحترام والا عتزاز والمشبعة بـالانفعـالات مثل العلم والصليب، على سبيل المثال. فهذه الرموز ترتبط ارتباطا قـويـا بـاتجاهـات النـاس وتفـرض عليهم

التزامات معينة كما انها تشير الى اشياء ومعان مختلفة في وقت واحد. وهذه الخاصية تكون مماثلة او مطابقة لخاصية التكثيف عند كل من ادوارد سابير E. Sapir وفيكتور تيرنر V. Turner

النوع الثاني من الرموز يشمل الرموز التفسيرية (التفصيلية)-Elaborating symbols وهذه الرموز، على عكس الرموز التلخيصية، تقدم الأطر لتمييز المشاعر والأفكار المركبة غير المتميزة، بحيث تجعلها مفهومة وسهلة التناول، وبالاضافة الى ذلك فإن الرموز التفسيرية التفصيلية تترجم الافكار الى افعال ذلك لأنها تتمتع بالقدرة على تنظيم الخبرة أو التجربة بفضل خاصيتها التحليلية، وهي من النادر أن تكون رموزا مقدسة أو موضع انفعالات قوية لكنها تكتسب مكانتها بفضل وجودها المنتظم والمتكرر في السلوك الرمزي والانساق الثقافية. (٢١)

وطبقا لتصنيف اورتنر تنقسم الرموز التفسيرية التفصيلية الى صنفين:

١ـ المجاز الجوهري Root metaphor

٢ـ السيناريو الأساس Key Scenario

المجاز الجوهري هو رمز اساسي يتميز بقوة تصورية هي منبع ومصدر كل التوجهات المعرفية والوجدانية. وهو ايضا رمز يعمل كي يميز الخبرة ويضعها في مقولات ثقافية محددة مما يساعد التفكير على تتبع العلاقة بين هذه المقولات، فمن وظيفة المجاز الجوهري هي انه يكشف عن وحدة التوجيه الثقافي الكامن تحت الجوانب المتعددة من الخبرة، وتذهب اورتنر الى ان «الماشية» في مجتمع الدنكا التي درسها لينهارت Linhardt والتي عرضنا لها فيما سبق ـ يمكن النظر اليها على أنها مجاز جوهري ومنبع لكثير من الصور التشبيهية والذهنية ذات التأثير القوي على تفكير ووجدان الافراد. ويظهر ذلك جليا في تصور افراد مجتمع الدنكا عن بناء مجتمعهم في ضوء المجاز او تشبيهه بالتكوين الفيزيقي للثور.

وإذا كان المجاز الجوهري يقدم المقولات لتنظيم الخبرة التصورية، فان النوع الثاني من الرموز التفسيرية التفصيلية وهو السيناريو الأساسي يقدم الاستراتيجيات لتنظيم خبرة الفعل action experience كما أنه يقدم ميكانيزمات الفعل الاجتماعي،

ومعنى أن رموز السيناريو الاساسي تمتلك قوة تنظيم الفعل هو أنها تقدم الاساليب الهامة في توجيه أفعال وخبرات الأفراد في حياتهم اليومية العادية. فالسيناريو الأساسي يدور حول الوسيلة في علاقتهما بالفعل في ثقافة معينة. ويشمل السيناريو الاساسي الشعائر والافعال والممارسات وانماط السلوك السائدة في ثقافة معينة، ففي المجتمع الامريكي ـ كما تذهب اورتنر ـ تمثل قيمة «العمل الجاد» سيناريو اساسي في حياة افراد ذلك المجتمع لتحقيق الثراء والقوة. وهذا المعني المتعلق بالسيناريو الأساسي كرمز يشير الى الفعل والغاية والوسيلة يقترب الى حد كبير من معنى الرموز الوسيلية التي أشار اليها تيرنر Turner والتي ترتبط بالفعل والعملية الاجتماعية لتحقيق هدف معين.

إن الرمز الأساسي المحوري سواء أكان رمزا تلخيصيا أم تفسيريا تفصيليا له علاقة بالتنظيم الداخلي لنسق المعنى الثقافي طالما أن ذلك النسق يقوم بوظيفة للافراد الفاعلين وهي توجيه حياتهم الاجتماعية. وبالرغم من أن اورتنر Ortner تضع كل من الرموز التلخيصية والتفسيرية التفصيلية تحت صنف واحد وهو الرموز الأساسية-Key sym-bols إلا أنها تقارن بينهما على أساس اختلاف صفة الأساسية Keyness في كل منهما. وسوف نشير الى ذلك التمييز باختصار شديد في النقاط التالية:

١ـ المضمون في مقابل الشكل. إن صفة «الاساسية» المرتبطة بالرمز التلخيصي تنبع من المعاني الجوهرية المتعلقة بمضمون ذلك الرمز وأولوياتها المنطقية في علاقتها بمعان أخرى في النسق. أما صفة «الأساسية» المرتبطة بالرمز التفسيري التفصيلي فتنبع من الخصائص الصورية الشكلية وتأثيرها المسلم به ثقافيا على صياغة انماط من الظواهر الثقافية التنظيمية القابلة للتطبيق على نطاق واسع.

٢ـ الكيف في مقابل الكم. إن «أساسية» الرمز التلخيصي ترتبط بجوهرية وأهمية واطلاقية المعاني التي يصيغها في علاقتها بمعان أخرى في النسق، بينما «أساسية» الرمز التفسيري التفصيلي تنبع من اتساع مجاله الى الدرجة التي يقيم أو يؤسس فيها وبصورة متسقة علاقات بين عناصر ثقافية متنوعة ومختلفة.

٣ـ الرأسي في مقابل الأفقي. إن صفة «الأساسية» المرتبطة بالرمز التلخيصي تعتمد على قدرته على ربط المعاني ذات المستوى الأدنى بإفتراضات ومعان ذات مستوى أعلى

بالاضافة الى انه يحول المعاني السطحية إلى معان عميقة. أما بالنسبة لصفة «الأساسية» المرتبطة بالرمز التفسيري التفصيلي فتنبع من قدرته على الربط الداخلي للعناصر المختلفة على نفس المستوى وذلك بفضل قدرته على ان يظهر التشابهات او المماثلات الصورة بينهما ولقد طبقت شاري اورتنر Ortner هذا التصنيف للرموز في عدة دراسات قامت بها على مجتمع شربا Sherpa (بجبال الهيمالايا)، لكن يجب ان نذكر هنا ان التصنيف الذي وضعته اورتنر هو تصنيف أولي أو مبدأي يمثل مرحلة أولى نحو وضع تصنيف أكثر اتساقا وتفصيلا.

ولعل إسهام اورتنر في الدراسة الرمزية يتمثل في انها حاولت الاجابة على سؤال يتعلق بكيفية ادراك ان موضوع او شيء ما يمثل رموزا في مجتمع او ثقافة معينة، وتذهب الى ان هناك ادلة وشواهد تشير الى وجود رمز معين في المجتمع. ومن هذه الأدلة ما يلي:

١ـ أن يكون موضوع أو رمز معين (× على سبيل المثال) له أهمية كبيرة في آراء وأحاديث أفراد المجتمع.

٢ـ أن يكون لدى هؤلاء الأفراد اتجاهات ايجابية أو سلبية نحو ذلك الموضوع (×).

٣ـ حدوث أو تكرار وقوع (×) في اكثر من فعل ومضمون مثل الشعائر والفن والاساطير ونحو ذلك.

٤ـ أن يكون (×) مركزا للتوضيحات والتفسيرات الثقافية.

٥ـ أن يكون (×) محاطا بقواعد وجزاءات ثقافية. (٢٢)

المنهج والنظرية

ظهرت المناهج والنظريات الرمزية في الستينات وتبلورت في السبعينات والثمانينات من هذا القرن. ولقد كان ظهور المناهج والنظريات الرمزية في مجال الدراسات الانثروبولوجية ردا على الاتجاهات السائدة في ذلك الوقت. ويتزعم هذه الاتجاهات

ثلاثة مدارس أو مداخل كبرى.

١ـ المدخل الوظيفي بزعامة كل من بـرونسـلاف مـالينـوسكي Bronislaw Malinowski ورادكليف براون Radcliffe - Brown مؤسس المدرسة البنائية الوظيفية Structural Functional والذي أراد أن يجعل من علم الانثروبولوجيا فـرعـا من فـروع العلـوم الطبيعيـة. ويهتم هـذا المدخل بـوظيفـة النظم والانسـاق الاجتماعية في حفظ البناء الاجتماعي واستمراره.

٢ـ المدخل المادي الثقافي الذي يعرف بالمادية الثقـافيـة Cultural Materialism المرتبطة بالمادية التاريخية عند كارل مـاركس Marx والتي ترد الظواهر الثقـافيـة الى اسس مادية واقتصادية. ويرتبط بهذا المدخل ايضا التفسيرات الايكولوجيـة الماديـة متمثلة في كتـابـات ودراسـات مـارفن هـاريس Harris واندروفايـدا Vayda وغيرهم.

٣ـ المدرسة البنيوية Structuralism التي يتزعمها عالم الانثروبولوجيـا الشهير ليفي ستروس Livi - Strauss وهذه المدرسة ترد الظواهر الاجتماعية والثقافية التي هي أبنية ظاهرة وسطحيـة ـ بحسب تعبير ليفي ستروس ـ الى ابنيـة عميقـة ومستترة (بل ولا شعورية) تتألف من مبادىء وتصورات تكتسب معناهـا من خـلال عـلاقـات الضد أو التقابل الثنائية القائمة بينهـا بحيث ان اي تغيير في تلك العـلاقـات ينتج عنه تغيير في البناء ككل.

والمشاكل المنهجية والنظرية التي تعاني منها تلك المداخل الثلاثـة هي أن كـلا منهـا يركز على جانب واحد من الظواهر الاجتماعية والثقافية غافلا الجوانب الاخرى، وبعبارة اخرى يحاول كل مدخل ان يرد تلك الظواهر إلى مبدأ أو أساس واحـد لا يقبل النقـد او النقاش. وهذا الاساس اما ان يكون ماديا صرفا او عقليـا (فكـريـا) محضـا. وبـالتـالي انقسمت تلك المداخل والنظريات إلى إتجاهين رئيسيين هما الاتجاه التجـريبي السلـوكي (الوسيلي او الوظيفي) الذي ينعته سكـوربسكي Skorupski بأنه مدخل اصحـاب التفسيرات الحرفية (او الحرفيون) Literalists [٢٣] والاتجاه العقلي الفكري.

وأصحاب الاتجاه التجـريبي السلـوكي أو الـوظيفي يعتقـدون ان الفعل او السلـوك

الذي يمكن ملاحظته هو الموضوع الذي يستحق الدراسة. وبالتالي فانهم يعطون للافعال أولية وأهمية على الأبنية التصورية ويذهبون إلى أن بناء الافكار ـ على عكس بناء الفعل من الصعب ملاحظته ودراسته بالاسلوب العلمي، بينما يذهب اصحاب المدخل العقلي الى ان البناء العميق (اللاشعوري) للأفكار والتصورات هو المجال الاساسي للدراسة الانثروبولوجية.

وبظهور المناهج والنظريات الرمزية حدث تحول من دراسة السلوك والبناء الاجتماعي والنسق الفكري المجرد أو المنعزل عن واقع الحياة الاجتماعية إلى الاهتمام بدراسة المعاني والرموز واللغة والادراك، واصبحت الحياة الاجتماعية تدرك وتفهم على انها تؤلف حوار أو نص Text أو نسيج من المعاني. ومن مميزات المدخل الرمزي هو انه لا يهتم بالمعنى الحرفي للسلوك أو الفعل او الظواهر الثقافية بصفة عامة بل يركز على المعنى والمغزي الكامن فيها. فالمدخل الرمزي يميز بين المعنى الحرفي أو السطحي لتلك الظواهر وبين معانيها الرمزية التي تجعلها تتسم بالاهمية والقيمة في نظر افراد المجتمع. ويهتم المدخل الرمزي بالمضمون والمحتوى، وهدفه الرئيسي هو تقديم وصف تفسيري شامل (من وجهة نظر الافراد المدروسين) لمعنى ومغزى بناء النص او الشعيرة مع الاهتمام الخاص باظهار الروابط والعلاقات الداخلية المجازية او التشبيهية داخل النص او الشعيرة او النسق الثقافي ككل. والمدخل الرمزي يدرس الجوانب المعرفية والوجدانية الانفعالية والادائية والتعبيرية لظاهرة معينة مع التركيز على الأبنية الايديولوجية العريضة الواسعة وعلى روح الثقافة Ethos داخل تلك الابنية، ولا يهتم المدخل الرمزي تأسيس نظرية عن أسباب الظواهر الثقافية والاجتماعية بل يهتم في المحل الاول بتقديم وصف تفسيري Hermeneutic لتلك الظواهر كما يفهمها أفراد المجتمع المدروس.

مع توسع وانتشار الدراسات الرمزية تعددت وتشعبت المناهج والنظريات، لكن يمكن اجمال أكثر تلك المناهج والنظريات شيوعا أو انتشارا وتأثيرا في مدخلين رئيسيين.

اولا: المدخل البنيوي الرمزي ويمثله ديفيد شنايدر David Schneider وثانيا: المدخل الرمزي الوصفي التفسيري hermeneutic أو الاثنوجرافي. وهذا المدخل

ينقسم الى قسمين كبيرين احدهما بـزعـامـة فيكتـور تيرنـر Turner ويهتم بالشعـائر والعمليات الاجتماعية والرموز المتضمنة فيها، والثاني بزعامة كليفورد جيرتز Clifford Geertz ويهتم بالـوصف الانثـوجـرافي المكثف Thick Descrption ومعالجة الثقافة والمجتمع على أنهما نصوص Texts يمكن قراءتها وفهمها. وسوف نتنـاول كل مدخل من هذه المداخل على حدة مع عقد مقارنة بين كل منها بالاخرى.

اولا: المدخل البنيوي الرمزي

يتزعم هذا المدخل، كما سبقت الاشارة ـ ديفيد شنـايـدر D. Schneider الذي تأثر بمفهوم الثقافة عند استاذه تالكوت بارسونز Talcott Parsons وبمفهوم البناء كما يستخدمه ليفي ستروس Livi - Strauss والثقافة عند شنايدر هي نسق او بنـاء رمزي يمكن تعريفه من خلال العلاقة الموجودة او القائمة بين عناصره، والمنهج البنائي الرمزي يركز على العلاقات الداخلية بين عناصر النسق الرمزي مستهدفا تحديد الـرمـوز الاساسية والبنـاء العميق للنسق ككل. فـالثقـافـة يجب أن تـدرس من خـلال الحدود والمصطلحات الخاصة بها ويجب الا ترد إلى أي نسق آخر غير ثقافي.

يرجع الفضل إلى ديفيد شنايدر ـ كما تقـول شـاري اورتنـر Ortner ـ في انـه (على عكس جيرتز Geertz الذي لم يهتم بالجوانب البنائية المتسقة من الثقافة) قـدم دراسـة متكـاملـة عن النسق الـرمـزي الثقـافي، ولكن كـان ذلك على حسـاب مفهـوم الفعل الاجتماعي فقد عزل شنايدر النسق او البناء الرمزي وفصله عن الواقع الاجتماعي متمثلا في سلوك وافعال الافراد. ويقول شنايدر مؤكدا على الاتجاه البنيـوي التجـريـدي «انني لست مهتما بوصف الانماط الفعلية للسلـوك او الفعل، او بما يفعلـه النـاس في الـواقع عندما يقومون بأدوارهم، أو بالادوار التي يلعبها الناس او بالترتيبات والتنظيمات العامة في سلوك او فعل السكان موضع الدراسة.

انني اهتم بنسق الرموز والمعاني وليس بالوصف description على اي مستوى إن عناصر الثقافة تكتسب معناها من علاقة كل عنصر بـالعنـاصر الأخـرى المؤلفـة لنسق

قائم على الاضداد والتقابل الثنائي . وفي هذا المعنى يقترب موقف شنايدر من آراء كل من ليفي ستروس Levi - Strauss ودي سوسير De Saussur على أساس أن المعنى عندهما يعتمد على فكرة الرمز أو تصور الاشارة Sign في علاقتها بسائر الاشارات أو الرموز الاخرى داخل نسق واحد، بمعنى أنها إشارات لا تشير الى واقع خارجي بل إلى علاقات مع رموز أو اشارات اخرى .

وفي دراسته الرمزية للنسق القرابى في المجتمع الامريكي يهتم شنايدر بالتعريف الثقافي لقواعد القرابة الامريكية وبالاشكال الرمزية التي تنعكس فيها العلاقات والمعاني المرتبطة بالرموز المستخدمة . ولقد اسس شنايدر تحليله البنائي لنسق القرابة في المجتمع الامريكي على مفهوم علاقات التقابل والاضواء الثنائية مع ربط ذلك النسق بالقواعد والمعايير الثقافية السائدة في ذلك المجتمع . ويذهب شنايدر الى ان الحب يمثل الرمز الاساسي Core symbol المحوري في نسق القرابة الامريكي . ويوضح ذلك بقوله ان هناك علاقة تقابل بين الطبيعة والثقافة (متمثلة في القانون) . فالنسق القرابي الامريكي يقوم على ذلك النوع من التقابل بين الطبيعة والقانون . او بعبارة اخرى النسق القرابي كما يفهمه افراد المجتمع الامريكي يؤسس على عنصرين أساسيين هما الطبيعة والقانون وذلك من خلال مفهوم الحب المرتبط بهذين العنصرين . ويتمثل العنصر الطبيعي في الحب القرابي Cognatic المؤسس على علاقة الدم Blood rela tionship كما يظهر في علاقة الآباء والأبناء، أما العنصر القانوني (الثقافي) فيتمثل في علاقة الزواج أو المصاهرة المحكومة بقواعد وقوانين منظمة للعلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة . وكما يشير شنايدر تستخدم في اللغة الانجليزية عبارة "in law" التي تعني علاقة المصاهرة او النسب بين اهل الزوجين والمحكومة بالقانون . ان الحب يربط علاقة الزواج (او المصاهرة) وعلاقة الدم (او القرابة) من خلال العلاقات الجنسية . فالحب بمعنى العلاقة الجنسية هو فعل طبيعي ينتج عنه نتائج طبيعية (التكاثر والاعجاب) . ومن حيث هو رمز للوحدة فان الحب هو اتحاد اللحم واتحاد الاضداد (الرجل والمرأة) . ولكن وحدة الاضداد لا تكون مؤكدة من خلال الاحتواء فقط بل ايضا من خلال نتاج الاتحاد المتمثل في وحدة الدم، أي الطفل . فالطفل يجمع ويوحد في شخص واحد مكونات وعناصر بيولوجية وراثية لكل من الاب والام . وهو بذلك يؤكد وحدة الدم في

علاقته بالوالدين والاخوة والاخوات وهذه الوحدة تمثل وحدة الحب القرابي cognatic المرتبطة اشد الارتباط بالحب الجنسي conjugal بين الاب والام او الزوج والزوجة. (٢٤)

بالرغم من ان التحليل البنائي الرمزي الذي قام به شنايدر لنسق القرابة في المجتمع الامريكي يعد تحولا عن الدراسات الانثروبولوجية التقليدية وخاصة تلك المتعلقة بالدراسة البنائية الوظيفية للنسق القرابي بشكل عام، إلا أن هذا التحليل الرمزي قد عزل الجوانب الثقافية أو الرمزية عن الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية. إن اغفال المضمون الاجتماعي والتركيز على العلاقات الشكلية الصورية بين الرموز المحورية أو الاساسية لا يحل مشكلة التنوع في الرموز الثقافية المرتبطة بالتنوع والاختلاف في الطبقة الاجتماعية والعمر والجنس. كما ان اهمال الجانب التاريخي ترك مشكلة ظهور ونمو وتغير الرموز عبر الزمن بدون حل.

ثانيا: المدخل الوصفي الاثنوجرافي

ويسمى هذا المدخل ايضا باسم المدخل الوصفي الرمزي التفسيري Hermeneutic ويتزعمه كل من فيكتور تيرنر V. Turner وكليفورد جيرتز G. Geertz ويتفق هذين العالمين على الاهتمام بدراسة مشكلة «المعنى» وعلى اهمية الوصف او التفسير الذي يقدمه افراد المجتمع المدروس الذي يكشف ليس فقط عن نظرتهم لانفسهم بل ايضا عن رؤيتهم للكون والآخرين والبيئة المحيطة بهم. لكنهما يختلفان من حيث الأطر النظرية في معالجة الوصف او التفسير (الشرح) الذي يقدمه الاخباريون او افراد المجتمع المحلي موضوع الدراسة، وسوف نعرض لآراء كل من هذين العالمين موضحين أوجه التشابه والاختلاف بينهما.

١ـ فيكتور تيرنر Victor Turner

استخدم فيكتور تيرنر طرق واساليب متعددة ومختلفة في جمع المادة العلمية المتعلقة بالرموز والشعائر، كما انه استخدم مناهج ونظريات متنوعة في تحليل الرموز. ويرجع

ذلك الى ان الرموز وخاصة الرموز الاساسية او المهيمنة Dominant Symbols تمثل مجموعة من المبادىء والموضوعات الثقافية المختلفة. فالرمز المهيمن يمكن ان يظهر في اكثر من جانب من جوانب الحياة الاجتماعية او في اكثر من شعيرة. فعلى سبيل المثال توجد شجرة اللبن milk tree (mudyi) التي هي رمز اساسي في مجتمع ديمبو Ndembu بزامبيا - في اكثر من شعيرة حيث تظهر في شعائر تكريس الذكور والاناث من الاطفال، مثلما تظهر في خمسة شعائر مختلفة متعلقة بخصوبة المرأة ونضج الفتاة ومشاكل الانجاب وعسر الولادة.

إعتمد تيرنر في دراسته للمجتمع من خلال المدخل الرمزي على عدة اطر نظرية استخدمها في وحدة واحدة، وهذه الاطر النظرية تستند إلى آراء دوركيم Durkheim وماكس جلكمان Max Gluckman في التماسك الاجتماعي، وتستند ايضا على افكار كارل ماركس Karl Marx وخاصة تلك التي تتعلق بعدم الانسجام وعدم الاتساق في العلاقات الاجتماعية والمتمثلة في وجود الصراع بين مكونات المجتمع. ومحور إهتمام تيرنر هنا هو الكشف عن العوامل التي تحقق تماسك المجتمع بالرغم من وجود الصراع والتناقض الذي هو حالة طبيعية مألوفة في الحياة الاجتماعية. اهتم تيرنر ايضا بنظرية فان جنب Van Gennep عن شعائر المرور Rites of passages التي يقسمها الى ثلاثة مراحل هي الانفصال Separation والانتقال transition والاندماج او الاتحاد incorporation. ويرجع الفضل لفيكتور تيرنر في أنه ركز على المرحلة الثانية (الانتقالية أو التحويلية) بحيث أن مصطلح الهامشية marginality او الانتقال Liminality أصبح مرتبطا به بصورة كبيرة كما سيتضح بالتفصيل فيما بعد.

يمكن اجمال الطرق او الاساليب والمناهج التي اتبعها تيرنر في دراسته للرموز (والتي يبدو واضحا فيها تأثير النظريات التي استخدمها) فيما يلي:

١ - المعلومات والمعطيات المتعلقة بالرموز والشعائر المتضمنة للرموز يمكن الحصول عليها عن طريق التركيز على الخصائص والصفات الخارجية التي يمكن ملاحظتها. ويضرب تيرنر مثالا على ذلك بشعيرة نضج الفتاة girl's puberty

في مجتمع ديمبو، حيث أن الخصائص والصفات الخارجية تتمثل أو تظهر في الطريقة التي تلف بها الفتاة في رداء ثم تستلقي عند جذع شجرة اللبن التي هي ايضا تعتبر رمزا مهيمنا. كما ان الجانب الحسي من شجرة اللبن يظهر في تلك المادة اللزجة البيضاء التي تشبه اللبن والتي تخرج من تلك الشجرة.

٢ـ ان معاني الرموز المهيمنة والرموز الشعائر، يمكن استنتاجها أو استخلاصها عن طريق التفسيرات أو الشروح التي يقدمها الاخباريون او المواطنون محل الدراسة. ويميز تيرنر بين نوعين من التفسيرات. فمن ناحية هناك تفسيرات الاخصائيين الذين لديهم معرفة خاصة بالشعيرة الرمزية والذين يقودون الجماعة في ادائها. ومن ناحية اخرى هناك التفسيرات التي يقدمها الافراد غير المتخصصين والذين يشتركون في أداء الشعيرة. ففي شعيرة بلوغ او نضج الفتاة على سبيل المثال يذهب المتخصصون الذين يقودون تلك الشعيرة إلى أن شجرة اللبن هي الشجرة القديمة التي هي في نفس الوقت رمز للامومة أو الانتساب إلى الأم في ذلك المجتمع الاموي matrilineal ويشير هذا التفسير الى المبدأ الذي يقوم على المجتمع. أما غير المتخصصين والذين يشتركون في آداء الشعيرة يفسرون شجرة اللبن على أنها رمز يشير إلى وحدة وإستمرارية مجتمع ديمبو فشجرة اللبن بالنسبة لاحدى الاخباريين هي بمثابة الرمز أو العلم المميز لذلك المجتمع.

٣ـ الفهم الاجرائي Operational understanding للرموز. ويتحقق ذلك النوع من الفهم عن طريق ملاحظة ليس فقط ما يقوله الافراد بل ايضا ما يفعلونه سواء في مواقف أو شعائر معينة.

وعلى عكس شنايدر Schneider يولي تيرنر Turner اهتماما كبيرا بالفعل action في المضمون الاجتماعي والشعائري. والمعنى الاجرائي للرموز عامل له اهميته الخاصة في الديناميات الاجتماعية أو التغير الاجتماعي. فالرموز بعبارة اخرى تستوجب (أو ينتج عنها) الافعال.

وهذا الفهم الاجرائي يتطلب من عالم الانثروبولوجيا ان يهتم ببناء وتكوين الجماعة التي يؤدي او يمارس افرادها أفعالا معينة مرتبطة برموز محددة. والفهم الاجرائي يتطلب

أيضا الاهتمام بالجوانب الانفعالية الوجدانية للفاعلين .

٤ـ تحليل العلاقات والمضمون . ويقصد تيرنر بمفهوم العلاقات هنا ان معنى الرمز ينبع من علاقته بالرموز الاخرى في مضمون كلي محدد .

وهذا النوع من التحليل يعد العمل النهائي والاساسي للباحث الذي يهتم بدراسة المجتمع والثقافة ليس فقط من خلال مفهوم الفعل الاجتماعي والشعائر بل ايضا من خلا ل مفهوم النسق الرمزي وعلاقة كل رمز بالرموز الاخرى المؤلفة لذلك النسق . ومفهوم الرمز بهذا المعنى يرتبط بخاصية تعد من اهم خصائصه المميزة وهي ان له ـ اي الرمز ـ معاني متعددة ومتمايزة تظهر في مضامين مختلفة وفي علاقات متنوعة مع رموز اخرى . (٢٥)

ان تحليل العلاقات جعل تيرنر يستعين بأفكار ليفي ستروس Levi - Strauss البنيوية وخاصة علاقة التقابل والاضداد الثنائية binary oppositions ولكن تيرنر يذهب خطوة ابعد من ليفي ستروس في توظيفه لعلاقات التقابل أو الاضداد الثنائية ليدرس الصراع والانقسام داخل المجتمع الذي يبدو متحدا ومتماسكا . ويعتمد تيرنر في ذلك على تحليل الرموز المستخدمة في ذلك المجتمع والتي تكشف عن الانقسام والصراع وعن الوحدة والتماسك في صورة متزامنة .

ويشير تيرنر Turner الى انه يوجد في مجتمع Ndembu نوعين من الاخشاب المستخدمة في بناء الاساس الذي يشيد عليه المنزل أو الكوخ . والاشجار التي يصنع منها هذين النوعين من الاخشاب لها دلالة رمزية ، فالنوع الاول من الخشب هو خشب شجرة اللبن milk tree والنوع الثاني هو خشب شجرة الدمblood (mukula) tree وشجرة الدم هذه هي رمز للزوج او الرجل الذي سوف يتزوج بالفتاة التي تمر بشعيرة النضج ، اي نضج الفتاة ، بينما شجرة اللبن فانها ترمز الى الزوجة او الفتاة التي مرت بالفعل بتلك الشعيرة ، ويذهب تيرنر في البحث عن مغزى ومعنى هذه الرموز المرتبطة بالاشجار.

ان معنى كلمة Mukula لدى افراد مجتمع ديمبو هو الدم المقترن بالمادة الحمراء التي تخرج من مسام او فتحات شجرة الدم . وطبقا لتفسير المواطنين هناك صنفان من

الدم (المادة الحمراء). فمن ناحية هناك دم الذكور (الرجال) ومن ناحية اخرى هناك دم الاناث (النساء) وفي وحدة هذين النوعين من الدم تكمن وحدة المجتمع. وبالنسبة لشجرة اللبن في نفس المجتمع (ديمبو) فانها ترمز الى جوانب اجتماعية متعددة مرتبطة بالتمايز والصراع بين اعضاء ذلك المجتمع. ففي شعيرة نضج الفتاة ـ التي تكون شجرة اللبن فيها رمزا اساسيا ـ يوجد تقابل بين النساء اللائي يرقصن ويؤدين الشعيرة، وبين الرجال الذين لا ينخرطون في تلك الشعيرة بل ان داخل الشعيرة ذاتها هناك صراع بين الام والابنة مثلما يوجد صراع بين جماعات مختلفة، ويقول تيرنر مستندا الى منهج العلاقات الضدية او المتقابلة، قيل لنا ان شجرة اللبن تمثل الرابطة بين الابنة والام، إلا أن شجرة اللبن تعزل الابنة عن الام. قيل لنا ان شجرة اللبن تشير الى وحدة مجتمع ديمبو، لكن نجد في الواقع أنها تفصل النساء عن الرجال، وانواع معينة من جماعات النساء عن جماعات أخرى من النساء. وفي هذا النص نجد التقابل أو التضاد القائم بين الرجال والنساء من ناحية، وبين الاجيال داخل الجنس الواحد (مثلما هو الحال بين الابنة والام) من ناحية اخرى. فمن خلال المدخل الرمزي يركز تيرنر على الرموز كأداة حيوية لفهم المجتمع. فشجرة الدم وشجرة اللبن هما رمزان أساسيان يمثل الأول (شجرة الدم) الرجل بينما تمثل شجرة اللبن الانثى أو الزوجة. والرابطة بين هذين الرمزين تتبلور في الجانب الحسي الذي يعني العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، ويتبلور ايضا في الجانب الفكري المعياري متمثلا في فكرة الزواج الذي يوحد الاضداد في وحدة واحدة والذي هو أساس الأسرة (المنزل أو الكوخ) نواة المجتمع.

ان اهمية الاسهام الذي قدمه تيرنر يتمثل في اهتمامه بمضمون العلاقة البنائية بين الرمز والمرموز اليه او بين الرمز والمعنى المرتبط به من خلال علاقته بالرموز الاخرى في المضمون الاجتماعي. وبهذا المفهوم استطاع تيرنر ان يتغلب على مشكلة الجوانب الصورية الشكلية المجردة التي يعاني منها المنهج البنيوي Structuralist الذي يعتمد على مجرد العلاقات القائمة بين وحدات النسق بالمفهوم الذي يستخدمه ليفي ستروس Levi - Strauss فعن طريق الجمع بين المضمون الاجتماعي للرموز وبين العلاقة البنائية بين الرمز والرموز الاخرى في اكثر من مضمون قدم تيرنر بعدا جديدا لعملية الوصف والتفسير التي يقوم بها الانثروبولوجي بالمقارنة بالوصف او التفسير

الذي يقدمه الاخباريون او المواطنون. وعلى عكس اصحاب المدرسة البنائية الوظيفية التقليدية (دوركيم، ورداكليف براون على سبيل المثال) الذين يهتمون بحالة التضامن الاجتماعي ووحدة المجتمع اهتم تيرنر بمقولة الصراع وعدم التجانس او اللابناء- anti structures وبعمليات التغير والانتقال والتحول وان لم يغفل مفهوم التضامن او وحدة المجتمع.

ويقصد تيرنر بمفهوم اللابناء تلك الحالة او المرحلة الانتقالية التي يتصف بها الافراد عند انتقالهم من حالة الى حالة اخرى betwix and between ولقد سبق ان ذكرنا ان تيرنر استخدم نظرية فان جنب Van Gennep عن شعائر المرور التي تشمل شعائر الانفصال، وشعائر الانتقال ثم شعائر الاتحاد. اهتم تيرنر بصفة خاصة بمرحلة الانتقال على انها تمثل مرحلة تحويلية Transitional ينتقل فيها الافراد وخاصة الاطفال والمراهقين من حالة عدم النضج والاكتمال الى حالة أخرى وهي النضج. وفي هذه المرحلة الانتقالية تستخدم الرموز والشعائر الرمزية لتحويل الافراد او الشخصيات غير محددة المعالم والأدوار الى شخصيات لها أدوار ووظائف في المجتمع. وعلى سبيل المثال، الافراد الذين يمرون بالمرحلة الانتقالية التمويلية لا يتميزون بمكانة محددة وليس لديهم هوية أو يمتلكون شيئا أو خاصية معينة ـ ملبس أو رتبة أو وضع قرابي ـ يميزهم عن رفاقهم الذين يمرون بنفس المرحلة. لكن بالرغم من أن تيرنر يصف هذه المرحلة الانتقالية Transitional او الهامشية بأنها مرحلة لا بنائية anti - structural الا أنه يذهب إلى أن هذه المرحلة تتميز بنوع معين من البناء الاجتماعي (بمعنى العلاقات الاجتماعية) يتمثل في العلاقة بين الصغار والكبار، حيث يخضع الاطفال او الصغار لسلطة واوامر الكبار (الاساتذة والآباء وأولياء الامور وكل من له دور قيادي). لكن هناك مساواة كاملة بين الصغار أو الأطفال من حيث انهم يشتركون معا في صفة عدم النضج وما تقوم به الرموز من حيث هي قوى اجتماعية Social forces هو تحويل الافراد من هذه المرحلة الهامشية الانتقالية الى مرحلة التكامل والنضج والتكيف مع المجتمع. (٢٦)

٢ـ كليفورد جيرتز Clifford Geertz

يعد جيرتز من ابرز رواد المدخل الرمزي (الاثنوجرافي) في دراسة المجتمع والثقافة. وهو وإن كان يميل الى التركيز على الثقافة بشكل ملحوظ إلا أنه ـ على عكس ديفيد شنايدر ـ لا يعزلها او يفصلها ورموزها عن واقعها الاجتماعي. ومن اجل ان نتعرف على الاطار النظري الرمزي لدى جيرتز نشير الى المحاور الاساسية التي اسس عليها تحليله الرمزي للثقافة. ويمكن اجمال هذه المحاور في ثلاث نقاط اساسية.

اولا : الثقافة عند جيرتز ليست مجرد معتقدات وافكار وتصورات محبوسة داخل عقول الافراد بل هي خارجية وعامة وقابلة للملاحظة والدراسة العلمية. وهي كذلك لانها تكون متضمنة في رموز عامة Public symbols التي من خلالها يعبر افراد المجتمع عن رؤى العالم World views وتوجيهات القيمة التي لديهم، وروح الثقافة ethos المميزة لهم. وهي أيضا الرموز التي عن طريقها يستطيع الافراد ان ينقلوا تلك الرؤى والقيم الى الناس الاخرين والى اجيال المستقبل بل وايضا الى علماء الانثروبولوجيا انفسهم.

ثانيا : الثقافة والرموز التي تستخدم للدلالة عليها يجب ان تدرس وتفهم من خلال وجهة نظرا الفاعل او المواطن Native's point of view. وهذه النقطة مرتبطة بالنقطة السابقة بمعنى ان الانثروبولوجي لا يدخل عقول الافراد كي يتعرف على وجهات النظر التي لديهم، بل بمعنى أن الثقافة من حيث هي نسيج من الرموز هي نتاج الكائنات الاجتماعية او الفاعلين الافراد في تفاعلهم الاجتماعي وفي محاولتهم اضفاء معنى على العالم الذي وجدوا أنفسهم فيه. وبالتالي يجب الاهتمام بهؤلاء الفاعلين الافراد من خلال التركيز على انماط الفعل الرمزي Symobolic action سواء اخذ الشكل القولي أو غير القولي.

ثالثا : ان المجتمع والثقافة او الانماط الثقافية وكذلك انماط الفعل يمكن النظر اليها على انها نصوص Texts يمكن قراءتها وتحليلها وفهمها.

ان جيرتز يهتم من ناحية بتحليل أنساق المعنى المتضمنة في الرموز، ومن ناحية اخرى بربط انساق المعنى بالعمليات الاجتماعية البنائية والسيكولوجية. والمنهج الذي

يتبعه جيرتز Geertz في الدراسة الرمزية يرتبط اشد الارتباط بمفهوم الثقافة عنده والتي هي نسيج من المعاني والتي تتطلب ليس العلم التجريبي الذي يبحث عن القانون Law بل التحليل الوصفي descriptive analysis الذي يبحث عن المعنى meaning. فالثقافة عند جيرترز هي نمط من المعاني المتضمنة في الرموز والمنقولة تاريخيا، وهي نسق من التصورات المتورثة التي يعبر عنا في اشكال رمزية من خلالها يوصل وينمي الناس معرفتهم بالحياة واتجاهاتهم نحوها.

والمعنى كما يستخدمه جيرتز يرتبط بمفهوم «علم حياة الاشارات في المجتمع» The Science of the life of signs in society الذي يهتم بتفسير الرموز في البيئة الاجتماعية، فالمعنى هنا ليست جزءا جوهريا من العمليات والافعال او الموضوعات التي تحمله بل يكون مفروضا عليها ويتفق جيرتز هنا مع دي سوسير De Saussure ودوركيم Durkheim وماكس فيبر Max weber وباسونز Parsons ومن اجل تفسير المعنى فأن الانثروبولوجي يبحث عنه لدى الناس في تفاعلهم الاجتماعي حيث أن هؤلاء الناس هم الذين فرضوا ذلك المعنى على الظواهر والافعال.

يتفق جيرتز مع فيكتور تيرنر Turner في نقد المنهج البنائي الرمزي الذي استخدمه ديفيد شنايدر Schneider. وكما يقول جيرتز عالج شنايدر الثقافة على انها بناء او نسق رمزي مستقل بذاته وذلك عن طريق عزل العناصر والرموز المؤلفة البنائي الرمزي المجرد كما يذهب جيرتز لغفل العوامل الخارجية والبيئة الاجتماعية لها والكشف عن العلاقات الداخلية بين تلك العناصر او الرموز. وهذا المنهج البنائي الرمزي المجرد كما يذهب جيرتز يغفل العوامل الخارجية والبيئة الاجتماعية وافعال الافراد في حياتهم الواقعية. وعلى عكس شنايدر اذن ركز جيرتز على الفعل الاجتماعي للافراد ذاهبا الى انه من خلال ذلك الفعل الاجتماعي فان الاشكال الثقافية والرمزية تظهر وتتبلور في صورة واضحة بحيث يمكن النظر اليها على انها نصوص Texts.

يتفق جيرتز مع كل من شنايدر وتيرنر Turner في استخدام نظرية الاشاراتsings (او الدالات والرمز) كما وضعها دي سوسير De Saussure، لكنه يختلف عنهما في انه لم يستخدم المنهج البنيوي Structuralist سواء بمعنى العلاقات

الداخلية (القائمة على التضاد والتقابل) بين الوحدات (الرموز) المؤلفة للنسق ـ كما فعل شنايدر ـ أو بمعنى الأضداد الثنائية في المضمون او الواقع الاجتماعي ـ كما فعل تيرنر. التزم جيرتز بمفهوم الرمز كنوع من الاشارة حاملة المعنى دون ان يقدم تضنيفا للرموز كما فعل تيرنرو سابير واورتنر، وهو في هذا الصدد يتفق مع شنايدر الذي لم يضع هو الاخر تصنيفا للرموز او الاشارات. وما نقصده هو ان جيرتز Geertz استخدم الرموز على انها تندرج تحت علم الاشارات Semiotics دون الالتزام بالابعاد الصورية الشكلية Formalistic متمثلة في المدخل البنيوي او الجوانب المدرسية Scholastical التقليدية متمثلة في كتابات بيرس Peirce.

ان اهتمام جيرتز بدراسة المعاني المتضمنة في الرموز او الموضوعات والاحداث التي تقع في الحياة اليومية للافراد جعلته يولي اهتماما كبيرا بالدراسة الاثنوجرافية التي يصفها بالدراسة الوصفية المكثفة Thick description التي تحتاج الى تفسير رمزي -her-meneutic - interpretive فالدراسة الاثنوجرافية لثقافة او مجتمع معين تفسر سلوك وافعال الافراد على انها أنماط ثقافية مألوفة في المضمون الاجتماعي التي وجدت فيه ومن وجهة نظر الافراد الذين يقومون بتلك الافعال. فالاثنوجرافيا هنا ـ كما يقول جيرتز Geertz ـ تشبه قراءة النص manuscript أو هي تحليل نصيTextual analysis ذلك لان المادة التي يتعامل معها الانثروبولوجي هي عبارة عن أبنية تصورية متعددة ومتنوعة وبعبارة اخرى الاشكال او الانماط الثقافية يمكن دراستها على أنها نصوص Text وعلى أنها اعمال خيالية تألفت من مواد اجتماعية. واذا كان التفسير او الوصف الاثنوجرافي هو عبارة عن قراءة، الأحداث والافعال، فان ذلك لا يعني ان نفصل هذه القراءة عن تلك الاحداث والافعال وإلا أصبحت (أي الافعال والاحداث) خاوية من المعنى، فالاحداث الاجتماعية وأفعال الافراد تعامل على انها نصوص قابلة للقراءة وقراءة النص هنا تعني العملية التي من خلالها تصبح الانماط غير المكتوبة من السلوك والكلام (اللغة) والمعتقدات والتراث الشفاهي والشعيرة مؤلفة لنص متناسق ذي معنى. وهذا النص ذو المعنى يمكن عزله عن الموقف الحالي الذي حدث فيه مع ربطه بمضمون ذلك الموقف بحيث يمكن قراءة وفهم ذلك النص فيما بعد وفي غياب

الموقف ذاته ولكن ليس منفصلا عن المضمون .

إن الاسهام الحقيقي الذي قدمه جيرتز Geertz للانثروبولوجيا الرمزية يتمثل في إهتمامه بالرموز الثقافية وبالفاعلين الافراد الذين يستخدمون تلك الرموز في حياتهم الاجتماعية. وهؤلاء الفاعلون الافراد او المواطنون هم الذين يقومون بوصف وتفسير الاحداث اليومية بحيث تصبح حياتهم الاجتماعية جزءا من الواقع الذي يصفونه او يفسرونه. واوصاف وتفسيرات هؤلاء المواطنين هي جزء من علم الانثروبولوجيا بمعنى انها جزء من نسق التحليل العلمي. فتلك الاوصاف او التفسيرات (التي يقدمها افراد المجتمع المدروس) هي التي يقبلها ويستخدمها علماء الانثروبولوجيا. وبعبارة اخرى ان تفسير علم الانثروبولوجيا يأتي بعد تصنيف وترتيب وتنظيم ما يقوله (ويعتقد فيه) الاخباريون. فالتقارير والكتابات التي يقدمها الانثروبولوجي هي عبارة عن تفسيرات ونماذج ثانية وثالثة او رابعة لنفس التفسير الاول الذي قدمه الاخباريون او المواطنون.

ويشير جيرتز الى ان الاوصاف والتفسيرات التي يقدمها المواطن او الاخباري تشبه الروايات Fictions والقصص بمعنى انها شيء تم صياغته وتألفه (٢٧)، ويعمم جيرتز هذا القول على الثقافة ككل حيث يذهب الى ان ثقافة شعب ما يمكن النظر اليها على انها مجموعة من النصوص ensemble of texts جمعها الشعب نفسه، وهي قصة يحكيها الناس لانفسهم عن انفسهم.

المـراجـــع

1 - Spiro, Meflord E. "Discussion" in Forms of Symobic Action :

Proceedings in the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Robet E. Spencer (edita). The Univ. of Washington Press 1969. P. 313

2 Firth, Raymond. Symbols: Public and Private. (1) Ithaca, New York: Cornell University Press. 1973. P. 27, P 54

3- FDernadez, J.W "On the Concept of the symbol "Current Anthropology 1975. Vol. 16. No. 4 (652-654). P. 653

4- Lienhardt, Godfrey. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka. Oxford Univ. Press. 1976 (1961). PP 12-14, P. 285.

5- Turner, Victor. The Forest of Symbols. Itheca, New York: Cornell Univ. Press. 1982 (1967) P.19.

6- Peirce, Charles. "Logic as Semiotic: The Theory of Signs" in J. Buchler (ed.) Philosophical Writings of Peirece. New York: Dover. 1940 (1902) P.102.

7- Rappaport, Roy A. Ecology Meaning and Religion. Berkeley Caleforna: North Atlantic Book. 1979. PP 173-221.

8- De Saussure, Ferdinand, Courses in General LInguistics. Translated with and Intraduction and notes by Wade Baskin New York, Toronto. London: Mc Graw-Hill Book Co. 1966 (1915) P. 66.

9- Saspir, E. "Symbolism" Encyclopedia of the Social Sciences, 1933. Vol. XIV (492-495) P. 492.

10 - Schneider, David, American Kinship : A Cultural Account.

Chicago and fondon : The University of Chicago Press. 1980 (1968) P.1.P. 31.

11 - Evans-Pritchard, E.E. Nuer Religion. Oxford Unviersity Press. 1977 (1956) P. 135, P.142.

12 - Geertz, Clifford. The Interpretation of Caltures. New York. Basic Books. 1973. P. 89, P. 91.

13 - Ibid 363 - 364.

١٤ ـ السيد حافظ الاسود . التراث الشفاهي ودراسة الشخصية القومية ـ مجلة علم الفكر ١٩٨٥ المجلد ١٦ العدد ١ (٢٧١ ـ ٢٩٤) مطبعة حكومة الكويت .

15 - Langer, Susanne, Philosophy in a New Key: A Study of Symbolism of Reason, Rite and Art. Harvard Univ. Press. 1957 (1942) P. 71, P. 102.

16 - Wallace, Anthony. Culture and Personality. New York. Random House, 1961. P. 62.

17 - Firth, R. op. Cit. P. 86.

18 - Ibid., P. 493.

19 - Turner, V. The Forest of Symbols. Op. Cit. P23, P. 32.

20 - Turner, Victor "Symbols in African Rituals" in Science. 1973. Vol. 179. March (1100-1105) P. 1103.

21 - Ortner, Sherry. "On Key Symbols" American Anthropologist. 1973. Vol. 75 No. 5 (1339 - 1345) P. 1340

22 - Ibid, P. 1339.

23 - Skorupski, John. Symbols and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology. Cambridge Univ. Press 1976. P. 12 ; P. 123.

24 - Schneider, Dr. American Kinship. Op. Cit. 129.

25 - Turner, V. The Forest of Symbols Op. Cit. P. 20, P. 51, P.94 .

26 - Ibid, P. 99 , P. 100.

27 - Geeertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. Op. Cit. P. 15.

"FRENCH LITERARY INFLUENCES ON JOSEPH CONRAD"

Dr. Leighton Pratt

Conrad scholars have grown used to looking for influences on his work in his Polish background, or his sea-faring years, or through contemporary English writers – and friends – such as Ford Madox Hueffer and Henry James. These influences have been amply documented in recent years

The once-fashionable area of possible influence from French sources, mined extensively by his first biographer, Jean Aubry(1) in the 1920's, has been ignored in recent criticism. With the notable exception of an important French-oriented study by Paul Kirschner(2) as long ago as 1968, the French side of Conrad's art has been allowed to lie fallow. And yet, no serious attempt that I know of, has been made to collect together, document, and assess, possible French literary influences on Conrad. We know from Kirschner of instances of direct borrowings, (some would say plagiarism in translation) from several French writers, and of their stylistic influence, but of the larger possible influence on his outlook we have little scholarly work that is not simply impressionistic.

Conrad left Poland for Marseilles when he was seventeen years of age. French was his first foreign language; it was not until he was twenty one that he began using English, as a crewman aboard an English vessel. The four year immersion in French life might be taken to correspond with his "university years", and we should seriously ask whether the literary side of that culture did not quite naturally have a formative influence upon him.

It is unlikely that Conrad read widely in French between 1874 and 1878; as a young apprentice seaman he would not have had the leisure time nor indeed perhaps the energy, and his accounts of the period indicate that his attention was wholly concentrated on gaining practical experience. However, it is probably that at the Café Bodoul, or at the "Bohemian" cafe, both of which he patronised in Marseilles, he heard poets reading from their works: members of the "Cercle Artistique" made a point of reading their poetry in the cafes of the port. It is also likely that he read some newly published books as a result of having heard them discussed by his acquaintances, but

he left no record of this.

Conrad had a lifelong addiction to tales of travel and adventure, but on his early voyages abroad French ships to the West Indies and South America he may have tried to improve his French by reading some more consciously literary works. His later references to Balzac, Daudet, Anatole France, Maupassant and Flaubert, for example, suggest that he had read them critically during the years he had spent at sea, attending as much or more to points of style than to the stories told. During the five years he was engaged on the composition of his first novel, Almayer's Folly (1889 to 1894), Conrad was absorbed with problems of literary style, and it seems reasonable to assume that much of his reading of French masters of technique took place then.

He also read widely, if not very deeply, in English literature while at sea, but in the English novelists he did not find what he wanted: "The national English novelist seldom regards his work – the exercise of his Art – as an achievement of active life by which he will produce certain definite effects upon the emotions of his readers, but simply as an instinctive, often unreasoned, outpouring of his own emotions. He does not go about building up his book with a precise intention and a steady mind. It never occurs to him that a book is a deed, that the writing of it is an enterprise as much as the conquest of a colony. He has no such clear conception of his craft."(3)

It was precisely the "clear conception of......... craft" in French novelists that attracted Conrad; moreover, the contemporary French attitude towards literary production was in keeping with Conrad's own philosophy of work. The French writers he most admired were men who did not rely on occasional bursts of inspiration, but sat down day after day Trollope-like to compose and refine their prose. In the eleven years between the time Conrad joined an English ship and started writing Almayer's Folly, he completely adopted his uncle Tadeusz Bobrowski's rather Calvinistic ethic of work. In his career, he doggedly studied for and sat successive examinations through to his Master's Certificate. By the time he set out to write, he had formed the idea that hard work was not only necessary, but also in some way a purifying corrective of falsity and illusion. (A remarkable number of Conrad's characters must occasionally undergo "occupational

therapy" by performing some usually manual task in order to preserve their sanity or their moral balance, in much the same way as Jane Austen's hereoines must, at moments of great crisis, retire alone to their rooms for periods of reflection.)

It is not my purpose here to trace in any detail the stylistic influence of French writers on Conrad. Paul Kirschner's book has done that, although sometimes with rather strained parallels. It will be enough here to indicate broadly Conrad's interest in certain French stylists before looking at the ideas of life these writers held.

Conrad seems to have been most strongly attracted by the style of De Maupassant, but he also found in him a wry, ironic humour verging on the grotesque, and the two writers shared an interest in the "idee fixe". Maupassant's "L'Épreuve", "La Ficelle," and "Madame Hermet" are studies of fixed ideas – their central characters are obsessed by single ideas as are the protagonists of Conrad's Nostromo and Lord Jim. Maupassant wrote, "Fixed ideas have the gnawing tenacity of incurable diseases";(4) both he and Conrad in their works dissected and examined such obsessions as if they were tumours. Nevertheless, their conclusions were very different. Kirschner believes, for example, that Conrad's notions of isolation may derive from reading De Maupassant, but he fails to notice the essential differences in the passages he quotes as parallel:(5) in "L'Inutile Beauté", Maupassant has Roger de Salins say, "Thought, hatched and developed by a miracle of the brain cells of our head, all powerless, ignorant and confused as it is and will remain, makes of all us intellectuals eternal and wretched exiles on this earth."(6) Beside this Kirschner places a passage from one of Conrad's letters to Marguerite Poradowska (an unfair choice to begin with for most of Conrad's letters to her are marked by a self-conscious literary posturing): "It is the price one pays for the devilish and divine privilege of thought; so that in this life it is only the elect who are convicts – a glorious band which comprehends and groans but which treads the earth amidst a multitude of phantoms..."(7) Conrad is here expressing, although rather artificially, an idea that was central to his view of life; it is a purely gnostic idea, of a captive "elect" who suffer for their lack of human illusions. Roger de Salin's words, on the other hand, imply no idea of ethical order, but merely express in romantic terms the frustration felt by intellectuals at being

excluded by virtue of their superiority. The difference between these passages from Conrad and Maupassant, in the scope of their views on isolation is the difference between the Camus of L'Étranger and the Colin Wilson of The Outsider. To say that the former is derivative from the latter is hardly credible. Kirschner, I think, amply provides his case for a stylistic influence on Conrad from Maupassant, but fails to show any derivation of outlook or close similarity.

Of Flaubert's influence on Conrad, Hueffer wrote, "Our chief masters in style were Flaubert and Maupassant: Flaubert in the greater degree, Maupassant in the less."(8) H.-D. Davray, after a visit to Conrad, reported: "He cited passages with a sureness that showed an intimate knowledge of..... Flaubert."(9) Hugh Walpole early pointed out the alleged influence of Madame Bovary on Conrad's early works, but Conrad, who always denied this, replied to Walpole: "You say that I have been under the formative influence of Madame Bovary. In fact, I read it only after finishing Almayer's Folly, as I did all other works of Flaubert, and anyhow, my Flaubert is the Flaubert of St. Antoine and Education Sentimentale and that only from the point of view of the rendering of concrete things and visual impressions. I thought him marvellous in that respect. I don't think I learned anything from him. What he did for me was to open my eyes and arouse my emulation. One can learn something from Balzac, but what could one learn from Flaubert? He compels admiration, – about the greatest service one artist can render to another."(10)

It seems to me that Conrad's denial of Flaubertian influence has not been taken seriously enough; instead, the unimportant white lie has been seized on by several Conradian scholars who quote the letter Conrad wrote to Marguerite Poradowska in 1892 while he was working on Almayer's Folly, in which Conrad says that he had "reread Madame Bovary with respectful admiration", adding, "There you have a man with enough creative imagination for two realists. There are few authors so creative as he. One never questions of a moment either his characters or his episodes; one would doubt rather one's own existence."(11) It seems unlikely that Conrad would have forgotten, or even bothered to lie about, reading Madame Bovary if he had felt its influence while writing Almayer's Folly; assuming that he wrote genuinely to Mme. Poradowska and was not merely playing

the litterateur, the lie to Walpole amounts only to a repudiation of Flaubertian influence. Although many critics have claimed to perceive "undeniable similarities between Madame Bovary and Almayer's Folly in choice of subject and treatment,"(12) these seem to me less important in comparison with the multitude of differences between the two works.

Certainly, Conrad found Flaubert a congenial writer in many respects, and it is probably that he acquired from the French Realists (though not solely from Flaubert) and Naturalists the technical equipment of narrative exposition, and perhaps also his point of view, of ironic detachment from the fate of his characters. But these debts are of a technical and aesthetic order. His preference for La Tentation de Saint Antoine over Madame Bovary indicates his greater interest in a work of a mystical nature whose central theme is asceticism and the perception of evil. One of the sages whom St. Antoine visits with Hilarion to learn the secrets of Creation holds the view that, "The darkness having advanced as far as his kingdom, God drew from his essence a virtue that produced the first man... But the demons of darkness stole a part of man from Him, and that part is the soul.."(13) In such mystical dualism lay the attraction of Flaubert for Conrad.

One notices similarities between Captain Anthony of Chance and Flaubert's Saint Antoine, and Flaubert's themes are echoed in Victory, but this is not to say that Conrad collected his most deeply felt views from Flaubert.

A number of other, lesser influences from French literature are discernible. Conrad greatly admired the novels of Anatole France, and he was obviously sympathetic to that writer's scepticism, although in his review of Crainquebille he regretted that the novelist was "something of a Socialist", and thus seemed to "depart from his sceptical philosophy/"(14) Conrad went on in the same review to make clear by comparison his own scepticism: "M. Anatole France is humane. He is also human. He may be able to discard his philosophy; to forget that the evils are many and the remedies are few, that there is no universal panacea, that fatality is invincible, that there is an implacable menace of death in the humanitarian idea. He may forget all that because love is stronger than truth."(15) The heavy irony of the last sentence shows the distance Conrad felt between his own and Anatole France's outlook. Conrad did lift whole paragraphs and even the bones of

characters from Anatole France, as Kirschner shows, but he made very different use of them, so that the "influence" of Anatole France on his work was approximately that of Holinshed on Shakepseare.

Conrad also wrote on and professed to admire Turgenev, a writer whose influence may be considered as "French" because of his close literary connections with France and French writers. Turgenev revealed his views on human character in a lecture delivered in 1860 in which he divided men into two basic types who differ by their relation to the idea; he called them the Hamlets and the Don Quixotes. (Conrad felt "vaguely flattered at the name of the immortal knight turning up in connexion with my own folly"(16) when his childhood tutor Pulman called him an incorrigible Don Quixote for wishing to go to sea.) For Turgenev, Don Quixote represented "faith in the truth.... existing outside of the individual... which is attainable only by constant devotion and the power of self-abnegation."(17) Hamlet, on the contrary,"..... is a sceptic, and always pothers about himself; he is ever busy, not with his duty, but with his condition..... he is conscious of his weakness; but even this self-consciousness is power: from it comes his irony, in contrast with the enthusiasm of Don Quixote."(18) Turgenev evidently ranked himself as a Don Quixote (he was obsessed by Cervantes throughout his life – in 1878 he "vowed never to write anything again, and threatened once more to devote himself entirely to a translation of Don Quixote"(19) Conrad, despite his tutor's hasty characterisation, was, in Turgenev's terms, a Hamlet, for he had no belief in the brand of external truth imagined by Turgenev (and Tolstoy), and "of self abnegation" he was exceedingly suspicious: "......... in my opinion, abnegation carried to an extreme... is not only profoundly immoral but dangerous, in that it sharpens the appetite for evil in the malevolent and develops (perhaps unconsciously) that latent tendency towards hypocrisy in the.... let us say benevolent."(2) An example of a "Don Quixote" in Conrad's work is Kurtz in "Heart of Darkness", who is roundly condemned by Marlow/Conrad for his outlook.

The Hamlet-figures in his work (e.g. Lord Jim and Axel Heyst) do indeed fit Turgenev's description; it might be said that in contrasting Jim with Captain Brierly in Lord Jim, for example, Conrad had in mind their superficial resemblance to each other in Turgenev's terms. But despite his interest in one of Turgenev's types, Conrad's outlook was nevertheless almost the

contrary of Turgenev's. This is disputed by Kirschner, who claims that their "general philosophical assumptions can sound strikingly close."(21) He later admits that, despite some possible borrowings, "if Rudin stimulated Conrad's imagination in Lord Jim, the difference in outlook is fundamental,"(22) yet he goes on to surmise that Stein's philosophising (in fact so clearly based on Tadeusz Bobrowski's) may owe something to Turgenev's story "Enough", which Conrad read while he was working on the chapter of Lord Jim in which Stein appears.

But "Enough" shows Turgenev as concerned primarily with the artist's view of Nature; he was interested in the aesthetic relationship. Stein (and Conrad), on the other hand, were decidedly not interested in this facet, but solely in the ethical position of man and Nature. Where Turgenev saw in nature life, beauty and goodness Conrad saw death, ugliness and evil. Conrad may have picked up the butterfly image in Lord Jim from Turgenev's "Enough" but he also invented for himself the beetle image in the same passage. There is in Turgenev a deep love of nature, most evident in A Sportsman's Sketches and his autobiographical writings, amounting at times almost to Pantheism, which contrasts completely with Conrad's strange distrust amounting almost to fear.

Also separating him from Conrad is the fact that Turgenev's female characters are almost always stronger, more attractive and more sympathetically drawn than his men – a point of view decidedly alien to Conrad. One feels that Conrad was rather "pushed" into admiring Turgenev, principally by Constance and Edward Garnett (in 1900, Garnett sent his wife's translation of Turgenev stories to Conrad, commenting in his inscription, "Enough" is very like the philosophy of your novels.")(23) and also by Henry James, who had written a preface for a Turgenev translation, and whose critical judgement Conrad valued highly. Because of the Slav background they shared, Conrad and Turgenev were repeatedly compared in terms mutually complimentary. For these reasons, Conrad carefully excepted Turgenev when voicing his dislike of the Russian novelists. Indeed, Turgenev was in some respects more French than Russian. But many of Conrad's remarks against Dostoevsky, for example, nevertheless still might have been applied to Turgenev's writing. In any case, by 1900 Conrad's outlook can be said to have been fully formed, and although he

was always attracted by literature which expressed ideas, and occasionally made liberal use of ideas and images from other writers, it cannot be said that they contributed significantly to the formation of his attitudes.

Conrad apparently knew Balzac's work well.(24) Baines believes that he may have learned something of the technique of the time-shift from Balzac: for example, the switches in Amayer's Folly almost exactly parallel those in Le Curé de Tours.(25) But, as is so often the case in attempting to trace technical influences, Baines concludes that "this device.... is too common for it to be possible without concrete evidence to pin it down as an influence." (26) Certainly, the outlook reflected in Balzac's novels make him as different from Conrad as the style of their lives and personalities might suggest.

Conrad was also compared often during his lifetime with Pierre Loti, again chiefly for stylistic reasons. Loti's prose abounds in "Conradese" – "incomprehensible," "Profondeurs cosmiques," "vagues infinies" – that perhaps reveal some similarity of verbal usage; but Loti's novels are empty of all but style beside Conrad's; it must have pained Conrad to have had The Nigger of the Narcissus compared(27) by so usually perceptive a friend as Henry James with Loti's effusions. Of Daudet, on the other hand, Conrad had a high opinion (Hueffer claimed that Almayer's Folly was influenced by Daudet's style. Sometimes one wonders whether there is any French writer who has not been seen as an influence on that book). But, once again, the possibility of influence was purely stylistic.

Conrad's earliest exposure to French literature was through his father's translations of De Vigny and Hugo, and it remains only to examine their possible influence on him before turning to a more likely and important influence from Villiers de l'Isle Adam. It would seem that Conrad's appreciation of Les Travailleure de la Mer was neither literary nor philosophical – he read it for the same vicarious pleasure in travel and adventure that he got from Captain Marryat and the novels of Fenimore Cooper. It might be said that Conrad's novels produce the sense of uneasiness that has been remarked on in Hugo, but in Conrad there are specific and traceable reasons for that feeling, and his social, political and ethical outlook plainly differed widely from Hugo's. De Vigny, however, may have had some effect on Conrad's views indirectly, through the impact of his

ideas on Conrad s father, Apollo Korzeniowski. Apollo wrote a preface to his translation of "Chatterton" in which he "extolled Vigny's philosophy of life." (28) According to Roman Taborski's Life of Apollo Korzeniowski,(29) the preface contained a romantic defence of suicide, the very point against which objections had been made in Catholic France and Poland. De Vigny aimed in his work to combine poetry and philosophy in a manner that interested Apollo Korzeniowski, and perhaps also Conrad; in the preface Vigny wrote to his Collected Poems (1837), he claimed that his verses were "the first of their kind in France, in which philosophic thought is clothed in epic or dramatic form."(30) The seeds of Conrad's conception of the role of ideas in literature may therefore possibly be found in Vigny, as also perhaps the germ of his thinking about suicide; but it would be injudicious to emphasise any literary, and especially romantic, influence that might have been passed to Conrad directly from his father. On virtually all such matters Conrad consciously diverged from him.

Finally, Conrad's possible debt to Villiers de l'Isle Adam: a number of critics, following Katherine Haynes Gatch, (31) have pointed to the strong thematic parallels between Victory and Villier's Axel, which was published in 1890 and first produced in Paris in 1894. Reviewing the stage production for "The Bookman", Yeats wrote, "Seldom has utmost pessimism found a more magnificent expression."(32). To those who read Conrad's Victory as also a work of "utmost pessimism", the two works are identical in spirit, and there are many similarities of detail.

The manuscript of Victory shows(33) that Conrad began by calling his hero Augustus Berg (the phonetic relation of the name is remarkably close to that of Axel's hero, Axel Auersberg) and only later changed it to Axel Heyst. Heyst was the son of a baron and philosopher whose nihilism (strongly suggestive of the pessimism which marked the thought of Villiers) led him to instruct his son to practise a life of detachment, and to hold the world and mankind in "full and equable contempt", while Axel Auersberg retreats to his mountain castle for precisely the same reasons, to live a life of contemptuous detachment. Both men were suspected of concealing a "treasure", although the only treasure they have is their solitude, and both fail to attain or retain their ascetic ideals through the intervention of a woman. Both end their lives in self-immolation.

As Miss Gatch observes, "To Villiers' fellow-symbolists Axel's suicide... was an act expressive of enormous scorn of ordinary life and represented a victory over the two illusions, wealth and carnal love."(34) Axel, like Victory, is marked by strongly dualist elements: Count Auersberg has received his education from a "Rosicrucian adept:" (there were close ties between French Rosicrucianism and medaeval French dualism), and in his early years he was "surrounded by strange alembics and by ancient tomes of Hermetic and Kabbalistic lore."(35) Axel and Sara de Maupers are repeatedly asked the question, "Acceptes-tu la Lumiere, l'Esperance et la Vie?"(36) and to this triad, of which they can accept only Light, they reply in dramatic negatives. Axel assigns the "business of living" to the lower orders in his lines, "Nous avons détruit, dans non étranges coeurs, l'amour de la vie... Vivre? – les serviteurs faront cela pour nous."(37) The echoes of ideas and expression are clearly evident in Victory; at the least, we may say that Villiers was a kindred spirit to Conrad.

Unfortunately, it is impossible to gain much insight into the mind behind Axel; after the death of Villiers, his family and aristocratic friends carried out a salvage operation on his reputation, the result of which was an official biography(38) in which he is made to seem the most orthodox and uninteresting of men. The care taken by his biographer, du Pontavice de Heussey, to assert (against the evidence of Axel) Villier's spotless Catholic faith amounts to deliberate concealment of the fact that he underwent a period of deep interest in heretical philosophy which lent a mystical colouring to his pessimism. In his Sardonic Tales(39) a collection of stories equating love with death and exemplifying the fin-de-siecle romantic manner, Villers quotes Goethe's last words ("Light..... light!") below the title of the first tale, "Olympe et Henriette," a story based on Pascal's theory of the relativity of good and evil. In "The Unknown" he writes of the illusion of sensual love: "....... everything on earth is only Illusion; and ..... every passion accepted and conceived in sensuality alone soon becomes more bitter than death to those who have given themselves up to it."(40).

It would appear from Axel and Sardonic Tales that Villiers shared with Conrad strongly anticarnal feelings which were related to a broader revulsion against Nature, and that he rationalised these feelings within a markedly dualist world-view. A principal difference in his outlook and

Conrad's however, lies in Villiers' notorious snobbishness: his pessimism was retrogressive, looking back to an ideal and feudal world in which the higher social order of society alone could aspire to noble ambitions and ethical goals. Conrad, on the contrary, although somewhat snobbish personally, did not carry this over into his novels. When he wrote "What one feels so hopelessly barren in declared pessimism is its arrogance"(41) he was doubtless thinking of the sort of pessimism exemplified by Villiers. Conrad nowhere refers specifically to having read Villiers de l'Isle Adam, nor acknowledges any influence on himself of Axel, although it may be thought unlikely that he could have missed a major writer whose chief work was a cause celebre in the 1890's, and who was praised so highly by Arthur Symons. It is possible therefore, because of their proximity in certain aspects, that some of Conrad's attitudes received clarification, or appeared to him less unique, as a result of knowledge of Villiers, but it is also highly improbable that he felt a strong or guiding influence from the work of a writer whom he never anywhere mentioned.

In conclusion, then, while it may readily be granted that Conrad's technique and use of language were affected by contact with French literature, it is far from clear that he acquired from any French writers the attitudes towards life which make him seen "exotic" to English readers. It remains true, partly for reasons of style alone, that his work has a "French flavour". Apart from style altogether, this may be traced to the sympathy he felt for French attitudes generally, to the affinity he felt for the craftsmanlike approach to literature of Flaubert and his successors, and to the attraction French post-romantic ideas had for him. As in the case of Villiers de l'Isle Adam, other French authors may have helped him by their handling of ideas to clarify his own, and to organise them into acceptable literary forms. But it is not possible to point to any French writer, or group of writers, or to French literature as a whole as being a formative influence on Conrad's art.

NOTES

1. G.J. Aubry, Joseph Conrad: Life and Letters, 2 Vols., London 1927.
2. Paul Kirschner, Conrad: The Psychologist as Artist, Edinburgh, 1968.

3. Joseph Conrad, "A Glance at Two Books", Last Essays, Dent, London 1957, p. 132.
4. Guy de Maupassant, Oeuvres Completes, Paris, 1908, p.277.
5. Kirschner, op. cit., p. 215
6. Guy de Maupassant, op. cit., p. 30
7. Gee and Sturm, Letters of Joseph Conrad to Marguerite Poradowska, 1890-1920, translated from the French and ed. with an introduction, Notes and Appendices, Yale, 1940, p. 72.
8. F. Madox Ford (Hueffer), Joseph Conrad: A Personal Remembrance, London, 1924, p. 195.
9. H.D. Davry, Mercure de France, Paris, July, 1899, p. 266.
10. Letter to Hugh Walpole, 7th June, 1918, Life and Letters (Aubry), op. cit., II, p.206
11. Letter to Marguerite Poradowska, 6th April, 1892, quoted by Gee and Sturm, op. cit., p.44
12. Jocelyn Baines, Joseph Conrad: a Critical Biography, London 19690.
13. Gustave Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, Paris, 1954, p. 72.
14. Joseph Conrad, Notes on Life & Letters, Dent, London, 1957, p.37
15. Ibid., p.37.
16. Joseph Conrad, A Personal Record, Dent, London, 1957, p.44.
17. Ivan Turgenev, "Hamlet and Don Quixote – the Two Eternal Human Types", translated by D.A. Model, Current Literature, New York, March 1907, p. 291.
18. Ibid.
19. David Magarshack, Turgenev: A Life, New York, 1954, p.281.
20. Letter to Cunninghame Graham, 8th February 1988, Life and Letters (Aubry), op. cit., pp. 268-70.
21. Kirschner, op. cit., p. 242
22. Ibid., p.246
23. Edward Garnett, Letters from Conrad, 1985 – 1924, Yale, 1940, p. 163.
24. Letters to Galsworthy, 9th April, 1906, Life and Letters, (Aubry), op. cit., II, p.33
25. Baines, op. cit., pp. 144-5
26. Ibid., p. 145
27. Letter from Henry James to Gosse, 26th June, 1902, cited in Baines, op. cit., p.145

28. Baines, op. cit., p.7
29. Roman Taborski, Apollo Korzeniowski, Wroclaw, 1957.
30. Alfred de Vigny, Collected Poems, Paris 1837.
31. Katherine Haynes Gatch, "Conrad's Axel," Studies in Philology, Jan., 1959.
32. W.B. Yeats, Review of "Axel", The Bookman, April 1894.
33. H.T. Webster, "Conrad's Changes in Narrative Conception in the MSS of Typhoon and Other Stories and Victory", P.M.L.A. Journal, No.64 (1949), pp 953-62
34. Gatch, op. cit., p.98
35. Villiers de l'Isle Adam, Axel, Paris, 1980, Pt.II, III, XII, p.159.
36. Ibid, Pt. I, II, 1, p. 46; and Pt. III, II, i, p. 213
37. Ibid, Pt. IV, II, 1, p. 261.
38. Vicomte Robert du Pontavice de Heussey, Villiers de l'Isle Adam, transl. by Lady Mary Lloyd, London 1894.
39. Villiers de l'Isle Adam, Sardonic Tales, London, 1927.
40. Ibid, p.1.
41. Conrad, Notes on Life & Letters, op. cit., p.8.

'SPEECH COMMUNITY: A CRITIQUE OF LABOV'S DEFINITION

Dr. Darwish A-Amadidhi

Speech community is an important notion because language is both an individual possession and a social possession. Certain people have similar linguistic properties. i.e. they speak the same language or the same variety. Thus they can be said to be members of the same speech community. Since language is a social entity and it is always used in a social environment, it is crucial to define the social space in which the language or variety is taking place. Besides speech community is one of those global terms that is widely used in sociolinguistics. Other related concepts such as speech field, speech event, speech network, speech situation etc. are embraced by the larger concept, i.e. speech community. In fact, defining speech community determines, in one way another, the nature of all smaller units of study (Braithwaite 1985). Because of the importance of this unit many different definitions of speech community have been presented by various scholars working in the different branches of sociolinguistics, (Gumperz: Ethnography of Speaking. Le Page: Creole Studies, Fishman: Sociology of Language, Labov: Quantitative Approach; to name some.)

One of these definitions was presented by William Labov in the early seventies. He writes:

> "The speech communities is not defined by any marked agreement in the use of language elements, so much as by participation in a set of shared norms; these norms may be observed in overt type of evaluative patterns of variation which are invariant in respect to particular levels of usage" (1972a: 120-1).

It may come as a surprise to question and examine such a definition of speech community as Labov's since it has been in use for the past two decades and so much has been written about it.

However, the aim of this paper is to examine the definition in the light of numerous studies that have been conducted in the last twenty years, particularly those studies that were carried out on Arabic. The objective is to see how far the definition proves accurate in the light of new information and results which were not available when the definition was first introduced.

I have chosen to comment on Labov's definition because it is quite different from others in the field, and thus invites more discussion. Labov's definition concentrates on shared norms while other definitions emphasize the shared language or variety. For example, Lyons (1970) defines the speech community as "all the people who use a given language." Similar definition is also framed by Charles Hocket (1958:8) " each language defines a speech community: the whole set of people who communicate with each other... via the common language." In fact the emphasis on shared linguistic characteristics is evident in all the definitions except Labov's. One may suggest that Labov's definition is more psychological than linguistic in its orientation. This however, is not to imply that other definitions are not open to examination or criticism. but that Labov's offers more scope for discussion.

Labov's theory of speech community rests on two premises:-

a) that the reaction/attitude to linguistic variables are the same throughou the community despite differences in the actual use of the variables by each group of speakers:

and

b) that various social gorups in the society use the linguistic variables (or language variety) in the same way, although not necessarily to the same level.

On the basis of premise (a) Labov concludes that all New Yorkers from the highest socio-economic class to the lowest on the social hierarchy form a single speech community, because all of them view the retention of (r) positively, i.e. prestigious. In ohter words, he regards New York City as one speech community because the subjective reactions to the linguistic

variables such as (r) reflect agreement among speakers despite the fact that each group of speaker uses the variabeles differently.

This notion of common evaluation of the linguistic variable is evident in labov's writing. In fact he insists on such evaluation as the crucial factor in designating any group of speakers as members of the same speech community. For example, he writes: (1972a:158).

> "a speech communiy cannot be conceived as a group of speakers who all use the same forms; it is best defined as a group who share norms in regard to language."

At another point he writes:

> "the linguistic variable became one of the norms which defined the speech community, and all the members of the speech community reacted in a uniform manner to its use" (Ibid: 179).

He also writes that New York City is a single speech community because it is "united by a common evaluation of the same variables" (1966:125).

A similar tone is quite clear when he writes:

> "the speech community is defined not by the presence or absence of a particular dialect or language but by the presence of a common set of normative values in regard to linguistic features" (1972b:513).

Thus Labov's concept of speech community abandons any notion of uniformity in the actual employment of language or linguistic variables but relies on shared evaluation of linguistic variables.

Considering premise (b), Labov writes:

> "that New York is a speech community and not a collection of speakers living side by side, borrowing from each others' dialects. may be demonstrated by many kinds of evidence. Native New Yorkers differ in their usage in terms of absolute values of the

variable, but the shift between contrasting styles follow the same pattern in almost every case." (1966:7).

In another words, New Yorkers form a single speech community because all group exhibit an increase in the variant (r) as the level of formality increases. Labov's study in 1966 showed that every group exhibited a regular style shifting in the same direction. The groups are different in their actual realization of (r); but they shift in the same direction. Since the highest social group is closer to the norm i.e. r-full variety than other groups, the shift towards r-full type of speech is less noticeable in the speech of the highest socio-economic class compared with the lowest social group, which shows a high increase in the realisation of (r) as the situation becomes more formal. But at every style level the highest social group has more cases of the prestigious variant (r) than the rest. In fact, at every style level, each social group shows instances of (r) comparable to its social status. Labov explains the shift toward r-ful variety as being the result of the positive evaluation of (r) by all New Yorkers.

Having presented Labov's theory of speach community I shall examine it from four different axes and the relationship of each to the notion of speech community. The four axes are:-

a) The notion of prestige
b) The process of style shifting
c) The process of sound change
d) The notion of identity.

a) Prestige and Speech Community.

One of the key notions in labov's definition of speech community is the idea of prestige. Thus New Yrok City is a single speech comunity because all the speakers regard r-full variety as prestigious. However, this notion of prestige must be scrutinized carefully. There are a host of questions which must be answered if one wants the definition to be more precise. Probably the very first question is: What do we mean by prestige? Is prestige tied to linguistic variables only or can it be extended to cover language varieties as well? Can we talk about prestige independent from context? What is the relationship between prestige and appropriateness? What happens when

the reaction to one linguistic variable shows uniformity across the community while the attitudes to another variable exhibit split reaction? And, finally, what is the relationship between overt and covert prestige (Trudgill 1974)?

In Labov's study (1966) in New York City all the speakers reacted positively to the r-full variety i.e. they all considered retaining (r) as more prestigious than dropping it. Is it not possible that they were reacting to the variable in a particular situation, i.e. formal context, mainly interview? Would they exhibit the same reaction to the same variable in a less formal situation, i.e. everyday casual context? This point invites some thorough investgation. It also leads to the question of appropriateness.

Language takes place in a social context. We cannot assign ± prestige to a linguistic variable regardless of the context or the immediate situation of speech event. A linguistic item may be viewed positively in one situation and negatively in another. For example, to use Standard Arabic in a t.v. interview brings a certain degree of prestige to the speaker; but using the smae form in a friendly setting raises laughter. I think that the situation in the English speaking countries is not very different. It is only a matter of degree, not of principle. Therefore, it is worthwhile to examine the reaction of speakers to linguistic variables in as many different contexts as possible. Certainly, it would be interesting to see how New Yorkers, for example, react to the linguistic variable (r) in a less formal environment.

The other point related to the notion of prestige is the difficulty one encounters when handling more than one variable in the same community. Milroy (1980) gives an example of such cases. She writes:

> "Southern British speakers cannot be said to belong to the same speech community as New Yorkers, since they do not attach the same social meaning to, for example (r): on the contrary, the highest prestige accent in Southern England (RP) is non-rhotic, yet the Southern British speech community may be said to be united by a common evaluation of the variable (h); h-droipping is stigmatized in Southern England" (Milroy 1980:13)

In this case, do we have one speech community or two? Whichever choice

we make is arbitrary.

Scotton & Wanjin (1984) investigated the semantic change of the meaning of the Chinese world shi : fu. They found differentiated evaluation as well as differentiated usage of the word within the same speech community. Shi:fu could mean elder or master craftsman (original meaning), comrade or a neutral term of address. Each meaning is associatged with a different group of speakers in Beijing. The investigators found that there was an isomorphic relationship between the subjective evaluation and the actual usage of the word shi : fu. Informants evaluated their own usage of the word most positively, although they are part of the same speech community.

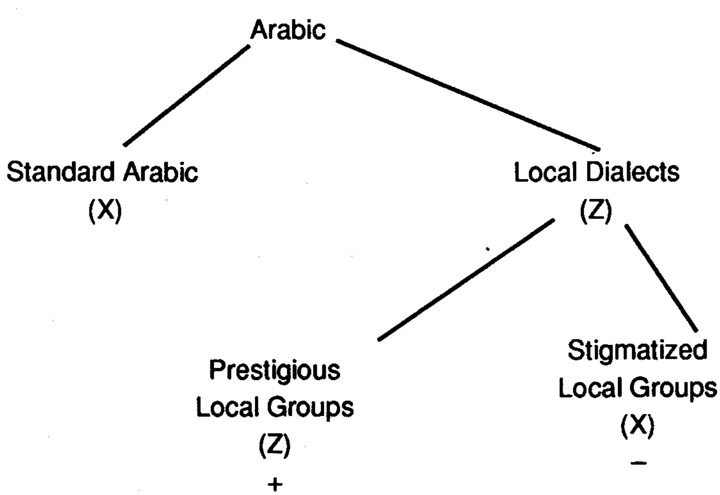
When Labov's notion of speech community is applied to Arabic, different sorts of problems are encountered. Arabic speech communities are diglossic. The language that is used in Arab countries is best described as a continuum which has High Code (H) at one end and Low Code (L) at the other; and in between there are an infinite number of varieties. Some oare close to (H) while others are closer to (L).

In Labov's theory,. the notion of prestige is always tied to the highest socio-economic class, which other speakers try to copy. Various studies on Arabic contradict such a claim. In an earlier study on variations on Qatari Arabic (al Amadidhi 1985) I examined the variable [d3] (voiced alveolar affricate). It shows three variants:-
[d3] – voiced alveolar affricate
[3] – voiced palatal fricative
[J] – voiced palatal glide.

[3] occurred equally in the language of all subgroups and thus is socially insignificant. [j] is used by the prestigious sedentary group while [d3] is employed by the Bedouin group who are socially stigmatized. Considering the dialectal level alone the prestigious form is the [j] variant. However the [d3] variant used by the Bedouin coincides with the form of the Standard Arabic, i.e. the most prestigious variety of Arabic. This is quite different from what has been found in studies on English where the most prestigious variants are used most frequently by the highest socio-economic class. Such a pattern is known as a reflection of social class stratification (Labov 1972a,

Trudgill 1974).

Similar results re also reported in quantitative studies on the Bahraini Arabic dialect and the Palestinian dialect. Holes (1987) investigated the position of the [d3] variable in Bahrain. The variable yielded two variants: [d3] and [j]. The former is associated with the Sunni gorup who occupy a very prestigious position in the social hierarchy. The latter is linked wih the Baharana (Shi'i) group who are socially stigmatized. Shorrab (1981) examined the same variable in a Palestinian community. He separated two variants: [d3] and [3] [3] is associated with town dwellers (Madani speakers) who are the elite of society. [d3] is mainly used by the Bedouin and Fallahin farmer groups who are socially stigmatized.
Schematically, the position of the (d3) variable in these Arabic dialects vis-a-vis the Standard Arabic, can be presented as follows;-



(+ = prestigious
– = stigmatized)

Thus when we compare the local dialect with Standard Arabic the [x] variant i.e. [d3] has prestige, but when various local varieties are compared with each other the [z] variant i.e. [j], [3] has prestige.

In these communities when people react to a variable it is extremely difficult to decide whether they react to it as a part of the local dialect vis-a-vis the Standard Arabic or as a part of a local variety vis-a-vis another local variety. For example, in my earlier study (1985) many Bedouin speakers reacted positively towards their usage of the [d3] variant . Did they react in that manner because [d3] is part of their dialect; thus emphasizing their identity and showing solidarity with the Bedouin group ? Or were they reacting to the variable as a part of Standard Arabic (the prestigious variety)? Or, were they doing both simultaneously?

This leads to another unresolved question in Labov's definition: do people react to a linguistic variable independently or do they react to it as a part of a complete system? In other words, does the variable alone trigger the informants' reactions, or are their reactions influenced by other features that occur in the sentence?

Reading Labov one gets the impression that linguistic variables alone trigger the reactions. However, this is doubtful and it would be interesting to see how people would evaluate a linguistic variable, for example (r), when the variable gives an indication in one direction while other linguistic clues point to the opposite direction. We want to know how speakers rate another speker when his usage of (r), for example, is in accordance with the highest socio-economic class, but other signals in his verbal message such as words, phrases, expressions, other variables etc. put him in a lower socio-economic category.

b) Style Shift and Speech Community.

Another pillar in Labov's definition is the stylistic shift across a continum which has various style levels stretching from casual (informal) style to the most formal styles. Labov distinguished five levels:- informal speech; formal speech; reading; word list and minimal pairs. The first level is the most informal style and the last the most formal. The crucial point is that as one moves in the direction of more formal styles, there is an increase in the instances of the prestigious variant in the speech of all social classes (Labov 1966, Trudgill 1974, Schmidt 1974, Worlfram 1969). In other wrods, the standard variant increases as formality of the style level increases.

There are a couple of points which I would like to raise in relation to the process of style shift. The first is the effect of reading material on the actual realization of a linguistic variable in reading styles. Labov asserts that the instances of the prestigious (standard) variant increase in the reading styles compared with the spoken styles. The implication is that such an increase will occur regardless of the material which is read.

This, however, is erroneous, as the results of numerous studies show. In my earlier study (1985) informants were given two pieces of poetry to read, each of 12 lines. One poem belonged to Standard Arabic poetry while the other was colloquial poetry. The results showed that informants applied a different set of rules when reading the two poems. When reading the Standard Arabic poetry they increased (almost categorically) their usage of the standard variant. But when reading the vernacular (colloquial) poem there was no increase in the instances of the standard variant. This indicates that the material that is read will somehow influence the actual reading process, the strategies adopted by the informants and the realization of any specific variant.

Other studies have also produced results contrary to the accepted dogma that reading styles show a closer approximation to the standard norms. For example, Milroy & Milroy (1977) found that it is not always the case that reading styles yielded results closer to the standard norms of speech. In their investigation of Belfast speech, they found that the (a) variable did not show the expected directiuon of shift. In fact, all the speakers had a higher percentage of the localized variant in the reading list than in the formal style. This is an indication of a closer approximation to the vernacular norms in the style of reading list. Moreover, the (a) pattern was reproduced in a number of other vowel variables.

The second issue is the relationship between the spoken styles and the reading ones. Are they placed on a single linear continuum, or do they belong to different continua? In other words, are the differences between reading styles and spoken styles quantitative or qualitative? My earlier study (1985) showed that people may utilize a variant in the spoken styles but never use it when reading. This suggests that some kind of dual norm is involved. This

> "has little to do with paying more attention to speech during reading... Thus the influence of the written form produces variability which is qualitative rather than quantitative" (Milroy 1980: 103-4).

These findings contradict Labov's claim that it is possible to view styles along a linear continum from casual to formal. In fact, the reading styles and the spoken ones should be represented as different parts of informants' repertoires instead of points on the same linear continuum, since to a certain extent variation in the reading styles depends on skills in reading aloud and on the materials that are read.

c) The Process of Sound Change and Speech Community

Labov's notion of linguistic change is closely tied to the principle of the common evaluation of linguistic variables. Because all members of the speech community evaluate the variants in the same way, changes in the linguistic system of the community can take place only in one direction, which is, in most cases, towards the prestigious variety. Thus, the speech commuity is seen as a physical body which can move as a whole in a certain direction. But such an idea is far too simplistic and uncovincing. In fact:

> "even fairly homogenous speech communities may display more than one direction of change and variation, and sub groups within the community can be characterized by bimodal distribution with respect to the use of the same variable; i.e. they use it in different ways" (Romaine 1980:43)

Various studies on Arabic dialects have shown that the same linguistic variable may move in two differnt directions simultaneously. Holes (1987) investigated the variable (d3) in the Bahraini dialect. The variable displayed two variants [d3] and [j]. The two variants were associated with the stigmatized Shi'i group and the prestigious Sunni group respectively. He found that the former group was moving in the direction of the socially prestigious group; and adopting the [j] variant of the Sunni group. But the latter group was moving in the direction of the superposed variety, i.e. Standard Arabic, thus adopting the [d3] variant which coincided with the variant used by the stigmatized group. Similar patterns of change in two opposite directions of the same variable were also evident in Qatari Arabic.

however, in Qatar, bedouin speakers were moving towards the sedentary norms of speech, thus adopting [j] while the sedentary group were adopting the [d3] variant of the Standard Arabic (Al-Amadidhi 1985).

Abdul-Jawad (1981) reports a somewhat different pattern of change. In his investigation on the position of the variable (q) (voiceless uvular plosive) in the Jordanian dialect, he noticed that some speakers from rural areas showed change in two different directions with regard to the variable. They adopted more of the standard variant [q] because of the increasing influence of the formal educationsl system, and at the same time they adopted the prestigious urban variant [?].

Labov's concept of language change and its mechanism depends very much on the coherent notion of speech community and community grammar. Without such coherence it is impossible for any change to take place (Romaine 1980). Labov implies that in order to identify a specific speech community one must discover the linguistic rules concerning the co-variation between linguistic variables and non-linguistic ones. These rules are presented in the forms of variable rules. Every variable rule is constrained by linguistic as well as non-linguistic factors; and every rule identifies a specific speech community (Braithwaite 1985). Thus, New York City is said to be a single speech community because the variation in the variable (r) is captured by one variable rule which is constrained by linguistic elements, i.e. whether the following segment is a vowel or a consonant, and also constrained by non-linguistic factors, i.e. the socio-economic class of the speaker, sex, style etc. Moreover, it is implied that variable rules work for all sub -groups within the society, albeit to a different degree; and all subgroups share the same constraints and norms of use. Therefore, in the process of style shift, all speakers will shift in the same direction, but not to the same degree.

This concept of language and its relationship to variable rules came under strong attack from Suzanne Romaine. She aruges that changes, using Labov's hypothesis, would involve reordering of the constraints i.e. the reweighting of the constraints' hierarchy in the variable rule. If this is the case, then all the subgroups of the society, at one point in time, do not share the same variable rule. At this point there would be two or more variable

rules to describe the community grammar. This would mean that all speakers do not share the same variable rule, which is a pre-requsite to qualify as members of the same speech community. Thus in a community that is witnessing sound charge in progress, there is more than one variable rule; and likewise we have more than one speech community. However,

> "once we acknowledge the existence of different norms of speaking and prestige attached to them as co-existent within the same speech community, then the notion of the prototype variable rule community described in terms of its usage of a linguistic variable controlled by a single variable rule breaks down" (Romaine 1980:51)

In fact, after a little thought it becomes obvious that if all speakers always shared the same evaluation of variants, it would be difficult to see how a change could take place at all (Scotton & Wanjin 1984).

Moreover, Labov's model of language change suggests an overwhelming tendency for people to adopt the speech features of the socio-economic class above them. This is a unidirectional model of language change towards the prestigious language of the highest socio-economic class. In this model there is no mention of the role of low (negative) prestige varieties.

Many studies have found that low-class people do not adopt the prestigious variety of the higher socio-economic class; moreover, they favoured their native speech habits (see Ryan 1979, Milroy 1980, Cheyne 1970).

Thus it seems quite adequate to say that,

> "in different speech communities social and linguistic factors are linked not only in different ways but to different degrees, so that the imbrication of social and linguistic structure in a given speech community is a matter for investigation and cannot be taken as given" (Romaine 1980:42).

d) Group Identity and Speech Community.

Labov's definition of speech community fails to capture the dynamic aspect of language. According to Labov people are either part of a speech

community or they are not, depending on their reaction to a particular linguistic variable. But in practice any individual may belong to X number of different speech communties. There is simply no limit to the ways and means by which speakers identify themselves with various groups in the society. This is done for different reasons; secutiry, amusement, worship, self-identification, etc. Consequently

> "there is no limit to the number and variety of speech communities that are to be found in a society" (Bolinger 1975:333).

For instance, a Qatari university graduate student may belong to a great number of groups; Muslims, Arabs, Qataris, educated Qataris, young, etc. These are only some of the groups that this individual would be liable to associate with. But on any particular occasion he will identify himself with only one of the groups. The group which he chooses for the identification process depends on the contrastive or important factors in a particular setting. In fact, many studies have found that the relaxed peer-group usage of language is oriented towards some social target, i.e. the establishment of identity with a group; and that target varies from one occasion to another (see Le page and Tabouret-Keller 1985, Milroy 1980 and Labov 1972c).

The process of multi-level identification occurs because the concept of group is relative. Hence speech community must also be relative. The relativity in language use is nicely captured by Le Rage & Tabouret - Keller (1985 : 181) when they state that they see

> "speech acts as acts of projection: the speaker is projecting his inner universe, implicitly with the invitation to others to share it, at least insofar as they recognize his language as an accurate symoblization of the world, and to his attitude towards it. by verbalizing as he does, he is seeking to reinforce his model of the world, and hopes for acts of solidarity from those with whom he wishes to identify."

Moreover, Labov suggests that the factors which identify the speaker with a particular speech community are out of the awareness of the speaker. Thus Labov writes:-

> "without necessarily making any conscious choice, he (the member of a socio-economic class) identifies himself in every utterance by distinguishing himself from other speakers who use contrasting forms." (Braithwaite 1985:17).

This is to say that the realization of any speech community as an entity can only be from the researcher's perspective, regardless of how the speaker actually perceives the speech community.

Such acts may be quite serious for we may end up with an untrue picture of a speech community. Any definition or delimitation of speech community must, somehow, reflect the speaker(s)' perception of the community, because the individual awareness that he belongs to a given group is, for the structuring of his socio-cultural behaviour, more important than any objective ordering in different socio-economic and cultural hierarchies estabished by the researcher.

The final issue in relation to this specific point is the relationship between participating in a speech community and being a fully-fledged member of that community. Can we assume that every participant in the speech community is also a member of it? Obviously, Labov sees no difference between the two. Thus every speaker who participates in the set of shared linguistic norms is also a member of the same speech community. In other words, a recent newcomer to New York, who has the same image of the variable (r) and shares the same pattern of style shifting is a member of New York City speech community.

Many people disagree with such a concept. Common sense dictates that to participate in a speech community is not quite the same as to be a member of it. In fact, any concept of speech community in terms of knowledge alone, even knowledge of grammar as well as knowledge of patterns of speaking falls short. We may go one step further and claim that membership in a community depends upon criteria which in a given case may not even saliently involve language and speaking. (Wardhaugh 1986). For example, a foreigner may learn the language and acquire language skills but still be only a participant in a speech community and not a member, if he does not also fully master receptive skills and sociolinguistic norms that would make him

an acceptable member of the community, because in practice people do not define the group with which they identify solely on language grounds. Other factors are equally, if not more, important. These factors include diverse elements such as history, background, customs, habits, rituals, etc.

The inadequacy of most definitions of speech community (including Labov's) is evident when we look at the interesting case of the Gaelic speaking community in Scotland. Dorain (1982) reports on Gaelic-speaking fisherfolk descendants in the Highland district of Scotland. In this community there are three linguistic groups:

a) monolingual English;
b) bilingual English/Gaelic;
c) Semi-speakers and near passive bilinguals in Gaelic/English (their active language is English).

Obviously, most definitions such as Labov's, Lyons (1970); Gumperz (1968), to name a few, may accommodate groups (a) and (b), but fall short of handling the third group. But all these groups regard themselves as part of the same speech community. In fact, all three groups of speakers show similar affiliation with the Gaelic/English speech community, regardless of their actual participation and their active command of the Gaelic language. In other word,s what is important here is social affiliation rather than linguistic ability.

Perhaps what we would like to see is a definition which determines if any given speaker is a member of the speech community or merely a participant in it and whether he is a central member, a peripheral one or totally outside the speech community concerned.

It is tempting to agree with Gumperz who says that a speech community cannot be satisfactorily delimited and defined on the basis of the speaker's reactions to a linguistic variable such as (r) in New York, or [d3] in Bahrain. A competent member of the speech community must also share other things such as knowing how, when, where and what to speak. However, similarity in norms does not necessarily mean uniformity in norms. The concept of a uniform set of norms for the speech community as a whole is as unrealistic

and unattainable as the idealization of the homogenous speech community or the ideal speaker-hearer for the study of linguistic behaviour. (Dua 1981).

References:

Abdul-Jawad, H.R.	(1981)	"Lexical and Phonological variation in Spoken Arabic in Amman", Ph.D Dissertation, University of Pennysylvania.
Al-Amadidhi, G.G.H.	(1985)	"Lexical and Sociolinguistic Variation in Qatari Arabic". Phd. Thesis, University of Edinburgh.
Bolinger, D.	(1975)	Aspects of Language 2nd ed. New York Harcourt Brace.
Braithwaite, C.A.	(1985)	Toward a Conceptualization of "Speech Community" British Journal of Social and Clinical sychology Vol.9, pp 77-9.
Dorain, N.C.	(1982)	"Defining the Speech Community". In Romaine 1982 (ed)Sociolinguistic Variation in Speech Communities Arnold pp 25-33.
Dua, H.R.	(1981)	"Dimensions of Speech Community" International Journal of Sociology of Language 52, pp 85-119.
Gumperz, J.J.	(1968)	"The Speech Community" in Giglioli (ed) 1972 Language & Social Context PP 219-31.
Holes, C.	(1987)	"Language Variation and Change in a Modernising Arab State" Keenan paul International, London.

Labov, W. (1966) "The Social Stratification of English In New York City" Centre for Applied Linguistics, Washington, D.C.

(1972a) "Sociolinguistic Patterns" Blackwell, Oxford.

(1972b) "On the Mechanism of Language Change" In Gumperz & Hymes (eds) 1972 Directions in Sociolinguistics pp 512-537

(1972c) "Negative Attraction and Negative Concord in English Grammer Language 48, pp 773-818.

Le Page, R.B. & Tabouret-Keller, A (1985) "Acts of Identity" CUP, London

Lyons, J. (1970) "New Horizon in Linguistics" Harmondsworth, Middlesex, England Penguin.

Milroy, L. (1980) "Language & Social Network" Blackwell, Oxford.

Milroy, L. & Milroy, J. (1977) "Speech and Context in an Urban Setting" Belfast Working Papers in Language and Linguistics Vol. 2, No.4

Romaine, S. (1980) "What is a Speech Community"? Belfast Working Papers in Language and Linguistics Vol.4, pp 41-59

Ryan, E.B. (1979) "Why Do Low-Prestige Varieties persist?" in Giles & St. Clair (ed.): Language & Social Psychology pp 145-157.

Schmidt, R.W. (1974) "Sociostylistic Variation in Spoken Egyptian Arabic: Examination of the Concept of Diglossia" Ph.D. Dissertation, Brown University.

Scotton, C.M.S. & Wanjin, Z. (1984) "The Multiple Meanings of Shi;fu, Language Change in Progress". Anthropological Linguistics Vol.26, No.3, pp 326-344.

Shorrab, G.A. (1981) "Models of Socially Significant Linguistic Variation: The Case of Palestnian Arabic" Ph.D. Thesis, State University of New York at Buffalo.

Trudgil, P. (1974) "The Social Differentiation of English in Norwich" CUP

Wardhaugh, R. (1986) "An Introduction to Sociolinguistics" Blackwell, Oxford.

Wolfram, W. (1969) "A Sociolinguistic Description of Detroit Negro Speech" Centre for Applied Linguistics, Washington, D.C.

THE IMAGE OF THE CITY IN AMERICAN DRAMA

Mahmoud F. Al-Shetawi (University of Qatar)

From the beginning, Americans conceived of their society as urban and founded cities in the New World.1 Since most of the early settlers of America originally came from Europe, they brought with them the process of urbanization which took America by storm; thus burgeoing industrial cities systematically mushroomed everywhere in the country. Indeed, through the seventeenth and eighteenth centuries and by the turn of the nineteenth century America was turning into a predominantly urban nation and the majority of Americans were becoming city dwellers. With the advent of the twentieth century the city or urban center became the characteristic landmark of American landscape. The urban development of the United States of America has been exhaustively discussed in different studies, and it is not the concern of this paper to look into this matter again.2 Instead I propose to examine the varied treatment of the city in modern American drama and reveal the attitude of American dramatists toward their urban society. Though the subject has been duly documented with respect to fiction and, to some extent, poetry, its consideration in drama remains yet to be fully investigated.3

The corpus of American drama set in urban milieus is too large to be considered in an article of this length, and perhaps needs to have a full-length book devoted to it. Therefore, the topic will be limited to some selected plays which, in my opinion, highlight the treatment of the city quite significantly and are commonly recognized as major plays. These include, as examples, Street Scene, Awake and Sing! The Glass Menagerie, Death of a Salesman, A Raisin in the Sun and others which will be cited in the course of the paper. Diverse as these plays may be in terms of style and social outlook, they still deal with a common theme: the petty conditions of American cities and the struggle, though mostly futile, of the protagonists to escape from a deterministic urban environment to which they find themselves bound. This negative depiction of the city is mainly conveyed in using the city as mise-en-scene for the plays. Mostly set in urban settings (New York City is the most popular), these plays associate the city with images of entrapment and desperation suggesting the alienation and unfulfilled hopes of the characters.

Before discussing the image of the city in American drama, let me recapitulate briefly the main points that have been established so far relating to the treatment of the subject in American literature. Generally speaking, American writers have shown serious interest in the urban transformations taking place in their society. They more or less express an ambivalent attitude toward the industrial city which they see as the locus of socio-economic success and labor opportunity, and yet condemn it as inhibitive of the freedom of the human spirit. Commenting on the negative depiction of the city in American letters, Morton and Lucia White point out that:

> the American intellectual has been alienated from the society in which he has lived, that he has been typically in revolt against it. For while our society became more and more urban throughout the nineteenth century, the literary tendency to denigrate the city hardly declined; if anything, its intensity increased. One of the most typical elements in our national life, the growing city, became the bete-noire of our most distinguished intellectuals rather than their favourite.4

In discussing American literature with respect to urban and social change, Michael Spindler observes that the growth of the industrial city has provided writers, especially novelists, with real-life experiences which they use to depict the urbanization of modern American society in a rather negative way. He particularly points out to American novels written in the nineteenth and twentieth centuries (e.g. Sister Carrie, The Jungle, U.S.A. and others) which meticulously portray the industrial city as a pessimistic environment infested with images of death and desperation.5

Let us now consider how American playwrights react to the same phenomenon – the negative portrayal of the city in American belles-lettres. A scrutiny of American drama written in the twentieth century from this perspective reveals that American playwrigthts have also been aware of the exigencies imposed by the urban milieu and looked at the city as a force inimical to the fulfilment of the American Dream. They depict the city as the locus of desperation associating it, as Leslie Fielder suggests, with infernal images which enhance our sense of alienation.6 It should be pointed out,

though, that the city-image a writer creates is not necessarily a true copy of the real one, but only a medium or metaphor which expresses the writer's attitude toward urban environment.

I

In dealing with the negative aspects of the city, a host of American dramatists insistently make us aware of the urban scene by setting their plays in tenements and other cul-de-sacs (e.g. honky-tonks, subways, etc.) which are at odds with human freedom. For instance, Elmer Rice's Street Scene takes place in an ugly brownstone tenement building located in "a mean quarter of New York."7 The Berger family of Clifford Odets' Awake and Sing! lives in a tenement apartment in the Bronx, New York. Set in St. Louis, Missouri, the Wingfield apartment in Tennessee Williams The Glass Menagerie "is in the rear of the building, one of those vast hive-like conglomerations of cellular living-units that flower as warty growths in overcrowded, urban centers...."8 And Sidney Kingsley's Dead End presents an awful naturalistic view of urban poverty and misery in New York. Set at the dead end of a filthy street, the play depicts the squalid conditions of the characters and reveals their total isolation from the urban environment around them.9 These plays clearly reveal the diminished space allowed the individual and convey a sense of menace created by the urban environment.

The tenement house, which is widely used as a scene for many American plays, is a multi-story building inhabited by the poor. Owing to the abject living conditions of the tenement, it has gradually gained negative meanings associated with diseases, sanitation problems, squalor and crime.10 The following excerpt from Milton D. Speizman's Urban America in the Twentieth Century is significant for its bearing on the topic under consideration:

> the tenement house system has become fraught with so much danger to the welfare of the community... . The tenement districts of New York are places in which thousands of people are living in the smallest space in which it is possible for human

> beings to exist-crowded together in dark, ill-ventillated rooms, in many of which the sunlight never enters and in most of which fresh air is unknown. They are centres of disease, poverty, vice, and crime, where it is a marvel, not that some children grow up to be thieves, drunkards, and prostitutes, but that so many should ever grow up to be decent and self-repelling.11

The playwrights dealt with in this paper raise the same issues summed up in the above quotation. They highlight, each in his own way, the plight of the common city dweller and his vulnerability to his environment.

Rice's Street Scene, which is a useful starting point, depicts the terrible conditions prevalent in New York tenements and delineates the nightmarish city milieu. The play presents a tenement house packed with all sorts of people: native-born Americans and other immigrants representative of the social structure of middle-class America. The tenants are shaped by their socio-economic environment. Reduced to mere figures more like the ciphers of Rice's other play The Adding Machine these people become victims of a deterministic urban environment which they are helpless to change or surmount.12

Throughout the play the tenement house is described as unsuitable for human habitation. For instance, Rice's characters complain of the heat and the narrowness of their space. They are always seen crowding at the windows and on the porch for fresh air. The examples to be cited here disclose the awful conditions of the tenement. Trying to persuade Rose to leave her living quarters for a better life somewhere else, Easter calls the house a "dirty old tenement" (p.346), unfit for human living. Complaining of the bad living conditions in the house, Sam cries, "Oh, God, why do we go on living in this sewer?" (p.356) Later he complains to Rose saying, "Do you think I can stay here, stifling to death, in this slum,...?" (p.411) And Rose wishes to escape to the suburbs, where "people are much nicer and friendlier, when you get outside of New York." (p.385) One may add other evidence to denote the inhuman living conditions of the tenement and point out the desire of the protagonists to escape from this predicament. As Sam puts it, "It's to escape all that, that we must be together. It's only because we love each other and belong to each other, that we can find the strength to

escape." (p.412) However, despite his rhetoric the play ends with the sense of entrapment in full control.

Likewise, Clifford Odets, who came to prominence in the 1930's, is closely related to Rice in his social vision.13 His drama depicts the appalling conditions of the poor crowded in slum tenements which lack basic services. In Awake and Sing! Odets dramatizes the plight of lower-middle class Americans whose lives and dreams have been subverted by their urban environment. Setting his play in a tenement house, the dramatist depicts the Berger family trapped by its setting, exactly like the characters in Street Scene. In his stage-directions Odets indicates: "All of the characters in Awake and Sing! share a fundamental activity: a struggle for life amidst petty conditions".14

Packed in a small living space (an apartment), there live three generations of the Berger family: the grand father, the parents and the children, and also Moe Axle Rod, a boarder.15 The characters are conscious of the narrowness of the space they occupy. For instance, personal privacy is totally absent, which we also observe in Street Scene Ralph moans that he does not have a private room all for himself, and his mother, Bessie, can only comfort him by saying, "...when Hennie here marries you'll have her room-I should only live to see the day." (p42) Space for recreation does not exist; Jacob has to walk the dog on the roof. Moreover, the tenement lacks all civilized amenities – the dumbwaiter, for example, does not work, a fact revealed by Bessie's complaint against the landlord: "For seven years already, he's sending new ropes. No dumbwaiter, no hot water, no steam – In a respectable house they don't allow such conditions".(P.46)

The examples from Street Scene and Awake and Sing! reveal the victimization of city people by a ruthless urban milieu in which, contrary to the optimistic Marxist rhetoric of Jacob of Awake and Sing! and Sam of Street Scene, life is indeed printed on "dollar bills." Ironically Jacob (like Willy Loman of Death of a Salesman) commits suicide to leave the insurance money for his grand children.

The Glass Menagerie is also set in a dreadful physical space which

reflects the depraved lives of the protagonists. The stage directions read: "At the rise of the curtain, the audience is faced with the dark, grim rear wall of the Wingfield tenement. This building is flanked on both sides by dark, narrow alleys which run into murky canyons of tangled clotheslines, garbage cans, and the sinister lattice-work of neighboring fire escapes." (p.21) Williams' description of the setting is historically reminiscent of the dumbell tenement model popular in New York and elsewhere in other American cities. Howard Chudacoff describes this kind of housing accommodation as follows: "The largest room in any dumbell apartment measured only 10 by 11 feet. The narrow air shaft originally designed to provide light and air, acted as a receptacle for garbage, as a breeding place for vermin and insects, and as a duct for fire and noise. The major consequence of the dumbell was not comfort, but more crowding."16 In fact, the Wingfield apartment is so small that a sense of claustrophobia engulfs the entire space. For example, one can only enter the apartment via the fire exit (a symbol of human desperation, as Tom points ou), and because the apartment is so small the living room also serves as Laura's sleeping room.

The number of plays set in tenements is too large to be discussed here, and one has to beeclectic to keep the topic in focus. It suffices to cite a few other salient examples for further elaboration. Lorraine hansberry's A Raisin in the Sun and Eugene O'Neill's All God's Chillun Got Wings (both plays will be later discussed to highlight racial conflict in an urban context) are set in tenements in major cities, and use the urban milieu as an image to indicate the nighmarish existence of the protagonists. By setting her play in a poor residential slum in Chicago, which is commonly populated by blacks, Hansberry shows how setting becomes an element of confinement detrimental to the aspirations of the characters. Similarly, O'Neill's play which is set in a New York slum district inhabited by blacks and whites alike, though segregated by a street, uses setting expressionistically to depict racial conflict. Finally, though Arthur Miller's Death of a Salesman does not take place in a tenement, the playwright makes us aware of the slum area in the background: "We see a solid vault of apartment houses around the small, fragile-seeming home"17 of Willy Loman.

II

The mode of American plays set in cities is generally one of 'impasse'.18 The protagonists are constantly obsessed with a desire to escape from their living quarters because of their futile existence and frustration. They express this desire in different ways. Some characters feel nostalgic for the past and rural America; others try to move to better residential areas in the suburbs. But for most characters there is 'no exit', to use the title of Sartre's play, No Exit, which is incidentally most pertinent in this context; they can only seek haven in honky-tonks and other isolated places, or perhaps commit suicide.

In this instance, Miller's Death of a Salesman reveals the predicament of the small city dweller, Willy Loman, trapped in the sophisticated commercial society of Post-War America. Not able to keep pace with the urban transformations of American society, he feels alienated from society.19 His alienation is suggested in different ways. From the beginning nostalgia for the past and for the simple life of rural America comes to the fore. For example, the flute music we hear at the outset of the play juxtaposes Willy's loneliness with his reminiscenes of a happy past. Besieged by high-rising towers which make him feel imprisoned within his space, Willy goes into reveries remebering what Ben told him about his father and the freedom of life he had enjoyed: "Father was a very great and a very wild-hearted man. We would start in Boston, and he'd toss the whole family into the wagon, and then he'd drive the team right across the country; .... And we'd stop in the towns and sell the flutes that he'd make on the way." (p.49) But now things have changed and Willy finds himself in a world in which nobody recognises him.20

In Willy's mind the flute music is also associated with rural America, "the grass and trees and the horizon." (p.11) Rural landscape has recuperative therapy on the 'tired' mind of the salesman. For instance, he is delighted whenever he talks about the countryside . Telling Linda about what has happened to him on his way to New England, he says, "You can imagine, me looking at scenery, on the road every week of my life. But it's so beautiful

up there, Linda, the trees are so thick, and the sun is so warm." (p14) Still hoping that Biff will eventually make it in the city, Willy plans to 'escape' from the city:

> Willy: You wait, kid, before it's all over we're gonna get a little place out in the country, and I'll raise some vegetables, a couple of chickens,
> Linda: You'll do it yet, dear.
> Willy: And they'll get married, and come for a weekend. I'd build a little guest house. 'Cause I got so many fine tools, all I'd need would be a little lumber and some peace of mind (p.72).

In contrast with this open landscape which Willy Loman envisions is the claustrophobic reality of towering buildings and tenements that surround the salesman's home, and the lack of space for recreation – even the two elm trees (again memories of a more happy past) have been felled to clear space for apartment houses. Willy's suicide shows his desperation and total failure to come to grips with the progressive urbanism of American society.

The protagonists of The Glass Menagerie, Street Scene, and A Raisin in the Sun are no less besieged by their urban environment than Willy Loman. Some succeed to escape, but others are stuck for good. For instance, Tom finally gets out of his enslaving living conditions, though at the cost of leaving his mother and sister floundering all alone in a merciliess urban world. The tenants in Street Scene are also hampered by their petty conditions, like those in Awake and Sing! They can only wish to escape from their confining space. For example, beleagured by her next door neighbours who are always eyeing her and her mother, Mrs Maurant, with suspicion and contempt, Rose tells her mother: "I sometimes wonder if it wouldn't be better for us all, if we moved out to the suburbs somewhere – you know, some place in Jersey or Staten Island." (p.372) However, the play ends with a note of complete desperation – murder, eviction and disintegration.

In A Raisin in the Sun the characters are also tied by their impoverished conditions. Complaining of the narrowness of his space Walter calls it, a "beat-up hole,"21 and Ruth describes it as a 'rat trap." (p.124) The only hope

to get out of this slum is to purchase a home in a nice residential suburb. Mama, the redeeming spirit of the play, says, "...Been thinking that we may be could meet the notes on a little old two-storey somewhere, with a yard where Travis could play in the summertime, if we use part of the insurance for a down payment and everybody kind of pitch in." (p.123) This has been an old wish, for since the time Mama and her late husband had landed in the present place they planned to stay for a couple of weeks intending to buy a house of their own. However, they were bogged down and never managed to fulfil their first dream. Finally after years of suffering and waiting the wish comes true, though ironically the money comes from her husband's life insurance. However, despite the opposition of the whites this black family moves to their new house. The play ends with a most effective dramatic image -- the moving men carrying the furniture and Ruth yelling, "Let's Get The Hell Out Of Here!" (p.203)

III

Closely related to the treatment of space in the context of American urban experience is the question of eviction and the plight of the homeless which have become phenomenal in American urban society. The fear to lose one's home and be turned out on the streets is a constant nightmare haunting large sections of city population, especially the poor and the working class. Street Scene depicts also the lives of poor city dwellers who could not cope with their bad economic circumstances and are therefore mercilessly thrown out on the streets. Among the lost lives of the house one finds a poor family consisting of a mother and her two small children. Charity is their source of income. Failing to pay the rent, the family is forced to evict the premises. In fact, besides the murder of Mrs Maurant and her lover by the jealous husband, the moving of the furniture out of the house becomes a significant reminder of the gravity of the problem.

A product of the Depression era, Street Scene suggests that eviction, which is toally caused by economic failures, has become a common eyesore in American cities. By making the children comment on their predicament which they do not understand, Rice wants his audience to realize the consequences of the problem on the human level:

> Mary (chattily, as they reach the sidewalk). We are going to be dispossed today.
>
> Rose. what a shame!
>
> Mary. Yes, ma'am. My father went away and so we couldn't pay the rent.
>
> Charlie (tugging at her arm). Aw, come on, Mary.
>
> Rose. Have you another place to live, Mary ?
>
> Mary. No. ma'am,.... (p.375)

Later the city marshal carries out the eviction order, dumping the furniture on the street sidewalk. Though the neighbours feel sorry for the plight of this family, they are virtually helpless to stop eviction, which is legally carried out by the city authorities.

The 'depression' plays of Odets, particularly <u>Paradise Lost</u> and <u>Awake and Sing!</u> also deal with the plight of evicted families. Set in an American city, <u>Paradise Lost</u> presents the Gordon family which is passing through difficult economic straits caused by the Great Depression. What seems to be a happy and prospering family at the outset of the play becomes lost and displaced at the end. When Leo Gordon's business fails he is forced to go into bankruptcy. The banks foreclose upon his house and his family is therefore forced to vacate the house which is mortgaged to the banks. Despite Leo Gordon's optimistic rhetoric at the end of the play, the fact remains that he is now homeless and his furniture is lying on the streets. Odets' <u>Awake and Sing!</u> also depicts the suffering of the Berger family caused by the economic woes of the Depression, and the constant fear of losing home. Bessie Berger is terribly afraid of this prospect, for she knows that other families have already been evicted: "They threw out a family on Dawson Street today. All the furniture on the sidewalk. A fine old woman with gray hair." (p.43) Later Jacob bitterly comments, "Someone tells a few jokes... and they forget the street is filled with starving beggars." (p.49)

Though the drama of the 1930's is dated in the sense that it is only concerned with the exigencies of the Great Depression, eviction and homelessness are not 50. They have become perennial problems besetting American urban society. Many plays written during the booming years which followed the Depression era raise the fear of losing one's home and deal with the problems of homelessness. For example, Death of a Salesman and The Glass Menagerie, both representative of the Post-War drama, raise much concern about having a 'home'– a place to belong to. More recently Elizabeth Swados' musical drama, Runaways (1978) deals with the lives of runaways, those children who for various reasons have quit their homes to tramp the streets. In the long run they fall victims of abuse, drugs, prostitution, and other common city vices.

The issue is still much alive today. For example, the audience of the 1988 Humana Theater Festival, an annual event of new American plays held in Louisville, Kentucky, saw Barbara Damashek's Whereabouts Unknown, a musical play which highlights the problems of homelessness in American cities. The playwright considers the plight of countless American citizens who for different reasons find themselves thrown out to the mercy of the streets. They populate street corners, flyovers, public parks and such like deserted places feeding on garbage and junk.

IV

Like American novelists who commonly treat the industrial city rather negatively equating it with the jungle and hell interchangeably, American dramatists create stage images which denote their negative views on the city and urban society. They use the city setting, putting emphasis on the physical scene where the action takes place, not only to delineate the characters or make thematic statements, but also to depict the milieu which has produced the problems raised in the plays. In other words, by means of the mise-en-scene, the playwrights imprint certain images on the minds of the audience reminding them of the urban environment to which they belong. For example, in two different dramatic works the city is directly equated with the jungle. In a rather revealing statement in Death of a Salesman Ben tells Biff, "Never fight fair with a stranger, boy. You'll never get out of the jungle that way." (p.49) And in describing Bessie Berger of

Awake and Sing! Odets says, "She knows that when one lives in the jungle one must look out for the wild life." (.37) Obviously Miller and Odets associate the city with the jungle, suggesting violence which has become a salient aspect of the modern city.

The depiction of the city as jungle is rather common in American drama, especially in plays set in the city. Hansbery's A Rasisn in the Sun , Saroyan's The Time of Your Life, O'Neill's The Iceman Cometh, Le Guare's Landscape of the Body and Michael Gazzo's A Hatful of Rain are examples that expose the violent nature of city life.22 Hansberry opens a window onto the world of the jungle (Chicago) which is totally violent. For example, Walter realizes the gist of Ben's previous statement only after he has been ripped off by his partner, Willy Harris. He desperately cries, "Mama, you know it's all divided up. Life is. Sure enough. Between the takers and the 'tooken.' (He laughs) I've figured it out finally. (He looks around them) Yeah. Some of us always getting 'tooken' (He laughs) People like Willy Harris, they don't never get 'tooken.' And you know why the rest of us do? 'Cause we all mixed up. Mixed up bad." (p.197).

In The Time of Your Life (the play is set in San Francisco), Nick's drinking bar teems with social oucasts who seek refuge from the ouside world which is characteristically violent. Similarly, O'Neill's The Iceman Cometh takes place in an isolated drinking bar in New York where derelicks huddle together feeling safe from the violence of the outside world. Le Guare's play, which is set in New York, unfolds a gruesome murder of a boy in the absence of his mother. The boy's head is decapitated and his body mutilated to hide the crime. The last example is A Hatful of Rain. Set in a New York tenement, the play highlights the world of organized crime and the problems of drug addiction most common nowadays in American cities.

Most of the plays dealt with in this paper associate the city with an infernal experience in the sense that they depict half-lived human beings subjected to a deterministic enslaving environment. In addition, Edward Albee's The Zoo Story and LeRoi Jones' Dutchman stand out for their depiction of the city as hell. Interestingly both plays take place in New York and express urban violence characteristic of modern American society. They also reveal a sense of entrapment and the 'dead end' existence of human

beings who stand totally powerless and alienated from their society.

Albee's play is widely recognized as an absurdist drama written in line with the theater of the absurd. The play shows two characters, Jerry and Peter. Obviously it is Jerry's play for he develops the action and determines the outcome. Though the stage scene, Central Park, does not suggest hell at all, the play gradually reveals the infernal social and economic circumstances which 'push' Jerry to the brink of despair.

The title of the play conveys the sense of confinement the protagonists find themselves bound to. Like animals kept in small compartments at the zoo, thus losing their freedom, Jerry, who says that he visited a zoo that day, has lost control over his fate to invisible forces which he cannot recognize or see but only alludes to. Jerry who has been wandering aimlessly on the streets of New York talks about his predicament. His living conditions are most inimical to self-fulfilment. He tells Peter that he occupies a room in a dingy tenement which is also inhabited by a medley of people including a next-door queer who wears a kimono and plucks his eyebrows and the landlady who never shies away from trapping him into her lascivious den. Jerry's description of his living quarters connotes the Greek Hades, guarded by a dog: "I am a permanent transient, and my home is the sickening roominghouses on the West Side of New York City, which is the greatest city in the world. Amen."23 Earlier he calls the landlady's dog which he poisons, "a descendant of the puppy that guarded the gates of hell."(p33)

Jerry's social background which is revealed piecemeal in the course of the play indicates his miserable existence. He tells Peter that his mother walked out on his father when he was a kid to become a prostitute, later to be found dead in a dump in Alabama. His father died in a car accident and since then he had to live with an aunt. After her death on his high school graduation day he was left alone. He became homosexual for awhile and eventually drifted on the streets. The only way for Jerry to get out of his infernal existence is to die. For this reason he looks for someone to kill him. Indeed his final speech shows his 'felicity' in dying, "Thank you, Peter. I mean that, now... I was so fraid I'd drive you away. (He laughs as best he can) You don't know how afraid I was you'd go away and leave me." (p.48)

Similarly LeRoi Jones' Dutchman coveys a hellish image of the city (here New York). Suggestive of the infernal underground of Ellison's Invisible Man, the play takes place in a subway. Jones describes the setting as follows: "In the flying underbelly of the city. Steaming hot, and summer on top outside. Underground. The sub-way heaped in modern myth."24 Trapped in an inescapable situation the protagonists of the play (a black boy and a white woman) are locked in an existential fight which only ends in death. The play depicts an encounter with death – the white woman kills the black boy for no apparent reason except that he is black (racial conflict). Philosophically the play expresses the victimization of the individual in a deterministic urban context.

V

The preceding pages show that American dramatists associate the city with images of confinement and nightmarish existence and depict the victimization of the individual by the deterministic urban environment which one cannot change. The study thus far focuses on the topic in terms of space and milieu in a way which ostensibly expresses the negative attitude of American playwrights toward their urban society. However, two other points should be mentioned in passing for future consideration: racial violence and ethnic conflict common in American cities.

As mentioned before, O'Neill's All God's Chillun Got Wings, Hansberry's A Raisin in the Sun, and Jones' Dutchman consider the ramifications of the racial issue within an urban context. O'Neill's play is a psychological study of the predicament of an unhappy couple, Jim Harris, a black, and Ella Downey, a white woman. Raised up in the same tenement neighbourhood in New York, Jim falls in love with Ella and eventually they get married. They flee to France for two years to escape from their racial environment but finally decide to return to fight for their marriage. However, Ella has got a nervous breakdown because of 'shame' and Jim always fails his Bar Examination as a result of his feeling of guilt and inferiority. The play ends with their total psychological annihilation – reduced to 'children' playing marble games like they used to do when they were kids.

The thesis of the play is put forth by Jim's mother who has been against the marriage from the beginning: "De white and de black shouldn't mix dat close. Dere's one road where de white goes on alone; dere's anudder road where de black goes on alone."25 The play reveals that Jim and Ella are victims of a racial complex which cuts deep into their souls. For them racial legacy is a nightmare which they cannot shake off. The play suggests that both races are equally responsible for the tragedy of the protagonists – blacks are no less obstinate than the whites in their prejudice against each other.

LeRoi Jones is more radical in treating the racial issue, pointing at the black boy as a victim murdered by the white woman who will, symbolically speaking, eventually annihilate his race as suggested by the cyclic ending of the play. The murder occurs on a moving subway coach amidst white passengers who express no concern whatsoever for what is happening except throwing the body of the black boy outside the train.

However, Hansberry's A Raisin in the Sun and Les Blancs (completed by her husband after her death) express a rather ameliorating compromise and a call for dialogue. Acknowledging the existence of bad feelings between the two races Hansberry suggests that, with understanding and perseverance on both sides, whites and blacks may live together in the same setting.

America is basically an immigrant society. Since colonial times the country lured immigrants from all over Europe and other parts of the world who emigrated to the New World seeking among other things better life and labor opportunities which the growing industrial cities seemed to offer. This situation created tremendous upheavals in American urban society, for these new comers brought with them their old cultures, traditions, and beliefs and they needed a period of adjustment to the American way of life. Most of these people crowded in cities and looked for work, hence replacing native-bron American workers because of cheap labor. A feeling of animosity gradually developed especially when American workers felt that they had been pushed over by these people. Therefore, ethnic conflict frequently flared up in American cities and urban centers where the immigrants had settled.

American dramatists take 'note' of such changes and social upheavals taking place in American society. Perhaps Rice's Street Scene is most representative in this respect, for the play is packed with native-born Americans and an array of immigrants who include Italians, Germans, Jews and Russians. The house becomes a microcosm of American society which hosts all kinds of subcultures.26 Ethnic friction explodes from time to time as in real life. For instance, some of the house residents never hide their animosity toward the Jews. Mrs Jones, a typical American matron, shows no good feelings for her Jewish neighbours. Commenting on the relation between Sam, the Jewish student, and Rose, Mrs Jones derisively notes to Mrs Fiorentino:

> Mrs Fiorentino. I think he is loving the girl.
> Mrs Jones. Yeah? Well, that's all the Maurants need is to have their daughter get hooked up wit' a Jew. It's a fine house to be livin' in' ain't it, between the Maurants upstairs, an' that bunch o'crazy Jews down here. (p.342)

Later Mrs Jones' son, Vincent, beats Sam up and derides him in these words, "Fightin' Kaplan, de pride o' Jerusalem!..." (p.384) These excerpts are only specimens of ethnic prejudice treated in numerous American plays set in the city (e.g. A view from the Bridge, Awake and Sing! and others).

VI

The city! It is certainly more than bricks and cement, skyscrapers, commercial centers and smoggy streets. It is certainly more than slums, ghetto tenements and social prejudice. The negative image of the city should not tarnish its beauty and veil its vital accomplishments. The city is a world teeming with throbbing life. It is the locus of culture where thinkers, artists and writers flourish. It is the center of mass communication, and money and the seat of government. In short, the city is the product of human progress, the reward of man's endeavors to tame the wilderness and the positive image of human civilization. However, despite the postive attributes of the city, Western writers have commonly associated it with death and infernal images. As this paper has shown, a host of American playwrights express their negative attitude toward the city, which they use as a metaphor

for American urban progress and industrial civilization. Surprisingly these playwrights have become anti-urban, expressing their fear and anxiety at the deperonalization of the individual and the annihilation of the human spirit under the crushing wheel of material progress. They depict the city as the locus of desperation, violence, crime and pollution and all that negates the freedom of the human spirit.

NOTES

1. Richard Lingeman, "A Consonance of Towns," in Making America: the Society and Culture of the United States, ed. Luther S. Luedtke (Washington D.C. : the United States Information Agency, 1988) pp. 104.

2. See, for instance, Sam Bass Warner, Jr "Urban America," in Making America, pp. 105-130; Howard P. Chudacoff, The Evolution of American Urban Society, 2nd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1981); and Milton D. Speizman, ed., Urban American in the Twentieth Century (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968).

3. See Michael Spindler, American Literature and Social Change (London : The Macmillan press, Ltd., 1983) ; Michael C. Jaye and Anne Chalmers Watts, eds., Literature and the American Urban Experience (Manchester: Manchester University Press, 1981); Donald Pizer, Realism and Naturalism in Nineteenth Century American Literature (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984); and Burton Pike, The Image of the City in Modern Literature (Princeton: Princeton University Press, 1981).

4. Morton White and Lucia White, The Intellectual Versus the City from Thomas Jefferson to Frank Lloyd (New York: New American Library, 1962), pp.13-14.

5. Spindler, p.39.

6. Leslie Fiedler, "Mythicizing the city," in Literature and the American Urban Experience, pp. 113-121.

7. Elmer Rice, Street Scene in Famous American Plays , ed. Kenneth

Macgowan (New York: Dell Publishing Company, Inc., 1959), p.311. All other references to this work appear in the text.

8. Tennessee Williams, The Glass Menagerie (New York: New Directions Publishing Corporation, 1945), p.29. All other references to this work appear in the text.

9. Brenda Murphy discusses Kingsley's play in comparison with Street Scene, drawing attention to the similarities between the two plays, especially in their depiction of the petty conditions of the city. See Murphy's American Realism and American Drama (London and New York: Cambridge University Press, 1987), pp. 115 - 119

10. Chudacoff, pp. 114-124.

11. Speizman, p.16

12. Bernard F. Dukore, American Dramatists 1918-1945 (London: Macmillan Publishers, Ltd., 1984) pp. 35-45.

13. Mahmoud Al-Shetawi, "The Thirties Revisited: Clifford Odets and the Depression," Arab Journal for the humanities , 8, No. 32 (Autumn 1988), 422-433.

14.Clifford Odets, Awake and Sing! in Six Plays of Clifford Odets , ed. Howard Clurman (New York: Grove Press, Inc., 1979) p.37. All other references to this work appear in the text.

15. To help defray the cost of living and to cope with the economic crisis brought about by the Great Depression it was common to board non-family members – thus privacy was totally abscent. See Chudacoff, pp.123-124.

16. Chudacoff, p.117

17. Arthur Miller, Death of a Salesman (New York: Penguin Books, 1976), p.11. All other references to this work appear in the text.

18. I am using the term "impasse" in the same sense used by Carol Rosen in Plays of Impasse: Contemprary Drama Set in Confining Institutions (Princeton: Princeton University Press, 1983).
19. Spindler discusses the play in the context of new patterns of economic consumption in America following World War II. See pp. 202-213

20. Using David Riesman's analysis of American social character Willy Loman belongs to an era which has already elapsed. David Riesman, The Lonely Crowd (New Haven and London: Yale University Press, 1961), pp.3-36.

21. Lorraine Hansberry, A Raisin in the Sun in Four Contemporary American Plays, ed., Bennet Cerf (New York: Vintage Books, 1961), p. 113. All other references to this work appear in the text.

22. The corpus of American plays noted for their violence is too large to be discussed here. However, for further elaboration one may add the plays of David Mamet which expose both verbal and physical violence lurking in American cities. These include, as examples, American Buffalo , Duck Variations and Sexual Perversity in Chicago (double-bill) and Glengarry Glen Ross.

23. Edward Albee, The Zoo Story (New York: Signet Books, 1959), p.37. All other references to this work appear in the text.

24. LeRoi Jones, Dutchman (New York: William Morrow and Company. 1964), p.3.

25. Eugene O'Neill, All God's Chillun Got Wings in Nine Plays by Eugene O'Neill, ed. Howard Clurman (New York: The Modern Library, 1959), p.113.

26. Christopher W.C. Bigsby, A Critical Introduction to Twentieth-Century American Drama, I (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 126-129.